REVISTA DE FILOZOFIE

I 7917

TOMUL 13 1966

DIN SUMAR

CU PRIVIRE LA SUVERANITATEA DE STAT — DUMITRU I. MAZILU

COMUNITĂȚI ISTORICE UMANE (I) — TUDOR BUGNARIU

SISIF SAU PROMETEU? (DESPRE ETICA LUI CAMUS) — ERNŐ GÁLL

OMUL ȘI NATURA ÎN PERSPECTIVĂ SOCIOLOGICĂ ȘI GEOGRAFICĂ — CONSTANTIN HERBST, OCTAVIAN BĂNCILĂ

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IIII 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dvs. pe anul 1966.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7917

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 7 1966

ULIM 2014 U 2022

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- DUMITRU I. MAZILU, Cu privire la suveranitatea de stat 859
- CONSTANTIN HERBST, OCTAVIAN BĂNCILĂ, Omul şi natura în perspectivă sociologică şi geografică 873
- ERNŐ GÁLL (Cluj), Sisif sau Prometeu? (Despre etica lui Camus) 887
- M. LUPAN, Sociologie urbană. Unele probleme ale cercetării actuale 903
- OVIDIU TRĂSNEA, Avatarurile unei doctrine: „realismul politic" 917

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- SIMION I. POP, Idei filozofice şi social-economice progresiste în scrierile lui Dragomir Hurmuzescu 927

LECŢII

- TUDOR BUGNARIU, Comunităţi istorice umane (I) 937

DISCUŢII

- ANDREI ROTH (Cluj), Relaţiile sociale neinstituţionalizate şi sociologia empirică 953

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- HENRI WALD, Elogiul filozofiei 961
- ILEANA RĂCEANU, VICTOR MAŞEK, Dialectica raportului cultură — inteligenţă 965

SCRISORI

- ION I. ILIESCU, Automate „gînditoare" care funcţionează fără algoritm? 967

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Fenomenul uman (*Uroş Tomin*); Cercetări franceze de sociologie rurală (*Maria Micu, Oltea Mişcol*) 971

Rev. filoz., 13, 7, p. 857–980, Bucureşti, 1966

7688

STUDII ŞI ARTICOLE

CU PRIVIRE LA SUVERANITATEA DE STAT

DE

DUMITRU I. MAZILU

„Cauza progresului şi civilizaţiei omenirii impune respectarea dreptului fiecărui popor, fie el mare sau mic, de a-şi alege nestingherit calea dezvoltării politice-sociale şi economice, de a-şi afirma fiinţa naţională, de a-şi rezolva singur treburile proprii" [1].

Suveranitatea se defineşte a fi, în esenţă, o trăsătură fundamentală a statului, apărută o dată cu el — expresie politică-juridică a supremaţiei şi independenţei puterii de stat. Diferitele concepţii asupra suveranităţii de stat s-au situat întotdeauna în contextul concepţiilor generale despre stat, despre rolul, sarcinile şi funcţiile sale, fiind determinate, în ultimă instanţă, de condiţiile materiale, de relaţiile de producţie respective. În această lumină, studiul analizează esenţa şi caracterul de clasă al unor concepţii burgheze contemporane asupra suveranităţii de stat. În opoziţie cu aceste concepţii, autorul relevă posibilităţile largi create de socialism pentru realizarea deplină a principiilor suveranităţii şi independenţei în raporturile dintre toate statele.

Examinarea multilaterală şi aprofundată a problemelor suveranităţii de stat prezintă o importanţă deosebită nu numai pe plan politic intern, ci şi pe plan politic extern în realizarea atributelor puterii de stat, în relaţiile cu celelalte state. Explicarea noţiunii suveranităţii de stat şi dezvăluirea bogăţiei conţinutului ei ajută la elucidarea unor importante probleme ale epocii noastre, în care popoarele, înţelegînd tot mai mult sensul şi cerinţele dezvoltării societăţii, luptă activ pentru dobîndirea suveranităţii şi independenţei, pentru apărarea şi consolidarea lor. Actualitatea problemei este cu atît mai mare cu cît a devenit evident că în

[1] N. Ceauşescu, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea partidului în perioada dintre Congresul al VIII-lea şi Congresul al IX-lea al P.C.R.*, în *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 100.

prezent există condiții incomparabile cu cele din trecut ca popoarele să-și asigure o dezvoltare independentă, suverană, să se bucure de egalitate în relațiile internaționale, să-și organizeze așa cum doresc viața politică, socială și economică, să păşească pe calea cea mai corespunzătoare intereselor lor fundamentale.

*

În condițiile contemporane, cercurile monopoliste cele mai reacționare nesocotesc tot mai mult principiile burghezo-democratice, proclamate anterior, trecînd la înăbușirea luptei pentru formarea statelor naționale. Burghezia practică agresiunile teritoriale, subjugarea altor popoare, oprimarea altor națiuni, asimilarea și deznaționalizarea etc. Cercurile agresive imperialiste subminează suveranitatea de stat în relațiile internaționale, încearcă să zădărnicească dreptul popoarelor la autodeterminare și să împiedice realizarea principiului egalității suverane a tuturor statelor, asuprind și învrăjbind națiunile. Răspîndirea naționalismului și șovinismului, amestecul în treburile interne ale altor țări, desconsiderarea altor popoare, încălcarea grosolană a suveranității altor state — iată caracteristicile raporturilor dintre state pe care le generează imperialismul. În prezent, numeroase țări și popoare sînt subordonate și exploatate de țările capitaliste mai puternice. Dictatul politic și economic, asuprirea și exploatarea cruntă a popoarelor sînt formele și metodele folosite de către puterile imperialiste în relațiile cu celelalte state dependente. Imperialiștii americani și acoliții lor duc o politică de înarmare, de creare de blocuri militare, de construire a unor baze militare pe teritorii străine, ceea ce are drept consecință încălcarea suveranității statelor respective. Evoluția relațiilor intercapitaliste reliefează faptul că în prezent este încălcată nu numai suveranitatea unor state mici și popoare din colonii sau țări dependente, ci chiar a unor state capitaliste înaintate.

În vederea realizării acestor scopuri este intensificată activitatea de elaborare a unor teorii în măsură să motiveze încercările de încălcare a suveranității și independenței popoarelor. În legătură cu aceasta se impune o analiză critică diferențiată a argumentelor și principalelor tendințe manifestate pe toate tărîmurile, în speță pe plan juridic, pentru a le putea dezvălui — în elementele lor principale — esența și caracterul de clasă și pentru a desprinde unele concluzii de importanță principială pentru combaterea lor.

1. O tendință frecvent întîlnită în literatura juridică burgheză contemporană în problema suveranității este, de pildă, nihilismul juridic (M.Duverger, Ph. Jessup, Cl. Egalton ș.a.). Prin răspîndirea acestei teorii, autorii burghezi urmăresc negarea fățișă a realității și rolului suveranității de stat. S-a ajuns pînă acolo încît să se susțină că suveranitatea ... „dă naștere la multe nenorociri și statele națiuni trebuie depășite"[2] și că „statul se devalorizează"[3], indicîndu-se și modalitățile de abandonare a suveranității statelor. Se susține, astfel, tot mai mult teza potrivit căreia unele organizații internaționale (Piața comună, Comunitatea europeană a cărbunelui și oțelului etc.) trebuie să acționeze ca „... adevărate organe

[2] Maurice Duverger, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Paris, 1958, p. 71.
[3] *Ibidem*, p. 72.

de conducere supranaționale, care nu depind de state"[4]. Acestor organizații li se recunoaște calitatea de subiect de drept pe același plan sau chiar pe un plan superior statelor [5]. Asemenea calități sînt atribuite și comunităților religioase [6], și unor ordine de cavaleri [7]. Deși toate aceste organizații sînt instrumente ale politicii de expansiune și dominare a trusturilor, ele sînt prezentate ca o cerință a dezvoltării „colaborării" dintre națiuni și popoare. Profesorul olandez J. Tiubergen, economistul vest-german K. Herczeg, de pildă, susțin că „integrarea" este un proces rațional, în măsură să creeze structura optimă a economiei capitaliste contemporane, să înlăture obstacolele în dezvoltarea forțelor de producție și să permită repartizarea lor rațională într-un spațiu de dimensiuni cu mult mai mari. Este vădită pentru oricine încercarea de motivare ideologică, uneori declarată [8], a abandonării suveranității de stat.

Viața a pus în evidență însă cu pregnanță faptul că abandonarea, negarea suveranității pe calea „integrării", departe de a armoniza interesele, de a atenua vechile rivalități între țările imperialiste, este izvorul unor noi și puternice disensiuni, fricțiuni și conflicte economice și politice, un factor de intensificare continuă a contradicțiilor lumii capitaliste contemporane. „Integrarea" Europei occidentale, de pildă, desfășurîndu-se în condițiile luptei interimperialiste pentru împărțirea pieților și sferelor de influență, se înfăptuiește de către monopoluri în interesul celor mai puternice dintre ele. Este semnificativă, în acest sens, declarația făcută cu cîțiva ani în urmă de către cunoscutul om politic francez Mendès France : „Statele cele mai prospere... și grupările cele mai bine organizate ale întreprinzătorilor vor dicta întotdeauna legile lor" [9]. Este o dovadă elocventă a raportului de determinare ce există între concepțiile despre suveranitatea de stat și relațiile de producție capitaliste contemporane. Generatoare de contradicții economice, ele au, în mod necesar, numeroase și complicate implicații sociale, politice.

2. O altă tendință este cea a înlocuirii categoriei suveranității de stat cu categoria de „competență" [10]. În accepția susținătorilor unei asemenea teorii, suveranitatea este considerată ipoteză, ficțiune, fiind redusă la un număr de atribuții acordate din afară statului de către dreptul internațional, de către „statul mondial". Este evident că această teorie urmărește a denatura realitatea relațiilor internaționale, modalitățile practice ale organizării și desfășurării lor, ca relații între state egale în drepturi, suverane și independente. Cunoscutul comentator american al Constituției S.U.A. B. Schwartz consideră o exagerare cu nuanțe mistice

---

[4] *Ibidem.* De curînd, într-un articol publicat în „Le Monde", M. Duverger susține că principalul e să se creeze o „unitate puternică de comandament" ca tendință specifică pentru asigurarea dezvoltării contemporane a statelor. Există în această concepție tendința vădită de a se da o altă accepție categoriei de suveranitate, convenabilă intereselor actuale de clasă ale cercurilor monopoliste.

[5] Oppenheim-Lauterpacht, *International Law*, vol. I, ed. a 8-a, Londra, 1955, p. 422.

[6] Christian Rousseau, *Droit international public approfondi*, Paris, 1958, p. 21.

[7] A. Verdross, *Völkerrecht*, Viena, 1955, p. 137.

[8] Maurice Duverger recunoaște că prin constituirea unor organizații economice și politice internaționale „se consacră în mod oficial abandonarea suveranității" (*op. cit.*, p. 68).

[9] „Express" din 7 iunie 1962.

[10] Vezi, în acest sens, conf. dr. Gh. Moca, *Suveranitatea relativă — denaturare a principiului suveranității*, în „Justiția nouă", 1964, nr. 9, p. 58—59, și idem, *Suveranitatea de stat în optica unor ideologi burghezi*, în „Lupta de clasă", 1965, nr. 9, p. 60—61.

legarea atributelor statului de noțiunea de suveranitate [11], deoarece există nu numai posibilitatea, dar și „necesitatea" dirijării din partea unui organism „competent" din afară „direct sau indirect a activității economice a statului" [12]. Aceste concepții se opun încercărilor de a susține „împărțirea puterii între diferitele puteri coordonate" [13].

Teoria „competenței" este răspîndită în scopul de a determina înțelegerea deformată a raportului real existent între stat și organizațiile internaționale, mai ales Organizația Națiunilor Unite. Astfel, inițiatorii acestei concepții susțin că, în raport cu O.N.U., suveranitatea statelor membre ar fi delimitată de această organizație. Este cunoscut, în acest sens, faptul că Liga Națiunilor a și consacrat o asemenea concepție formalistă (art. 15/8). Totodată, în susținerea tezelor lor, ideologii burghezi recurg la unele prevederi ale Cartei O.N.U. De pildă, prevederea art. 105 din Carta O.N.U., potrivit căreia „Organizația Națiunilor Unite se bucură pe teritoriul fiecăruia din membrii săi de acele privilegii și imunități care sînt necesare pentru realizarea scopurilor sale" [14], este interpretată ca un argument în justificarea caracterului ipotetic al suveranității statelor. În realitate, suveranitatea statelor membre nu se opune O.N.U., ci este asigurată în realizarea ei și cu concursul, la nevoie, al Organizației Națiunilor Unite.

H. Kelsen a elaborat teza unui „*drept special*" al O.N.U. opus dreptului internațional al statelor suverane, iar Christian Cadoux teoria „*superiorității dreptului O.N.U.*" Sînt vădite încercări teoretice de a transforma O.N.U. într-un „suprastat". S-a mers pînă acolo încît s-a încercat a se argumenta „necesitatea" de a se acorda O.N.U. dreptul de a se amesteca în treburile interne ale statelor membre prin modificarea Cartei în acest sens [15].

3. O altă tendință în gîndirea burgheză contemporană, cu izvoare încă în gîndirea secolului trecut, este încercarea de acreditare a teoriei „suveranității absolute", potrivit căreia suveranitatea este concepută în sens medieval. Întîlnită în concepția hegeliană în 1821, ea a fost reluată de juriști germani la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, urmînd a motiva nerecunoașterea suveranității altor state. Ideologii fasciști au recurs la concepția „suveranității absolute" pentru a motiva pe plan teoretic tendințele și apoi acțiunile organizate în vederea cotropirii și subjugării altor popoare.

În prezent, teoria „suveranității absolute" este răspîndită în scopul vădit de justificare a teoriilor și concepțiilor mondialiste. Se cunoaște faptul că în practica statelor imperialiste s-a recurs și se recurge și în pre-

---

[11] B. Schwartz, *The Powers of Government*, vol. I, New York, 1963, p. 34.

[12] E. P. Corwin, *The Constitution and what it means to-day*, New York, 1963, p. 237.

[13] K. C. Wheare, *Federal Government*, Londra, 1963, p. 2. B. Schwartz arăta direct că, departe de a fi vorba despre împărțirea puterii, „înfăptuirea principiului egalității între două centre de putere este rezultatul dominării unuia din ele" (*op. cit.*, p. 39). Deci nu egalitate prin împărțirea puterii, ci „egalitate" prin dominație realizată de către organizația politică statală mai puternică, deoarece ea este mai competentă.

[14] *Carta Organizației Națiunilor Unite*, art. 105, pct. 1.

[15] H. J. Schlochauer, *Quelques aspects de la révision de la Charte des Nations Unies*, în „Revue Générale du Droit International Public", 1961, nr. 1, p. 34—35.

zent la doctrina Hallstein [16], acțiuni cum a fost cea organizată de S.U.A. : „Săptămîna națiunilor captive", amestec brutal în treburile altor state : intervenția S.U.A. în Vietnam, ca și în celelalte state ale Asiei de sud-est, în Congo etc. Realizarea „ordinii" și „stabilității" în relațiile dintre state, susțin unii ideologi burghezi [17], se poate dobîndi numai ca urmare a constituirii unor organisme „suprastatale". Aceste organisme urmează să capete împuterniciri foarte largi [18] pe plan economic, politic, cultural etc. Este evident o negare a suveranității statelor, în primul rînd a celor mai mici și mai slabe. Pericolul deosebit al acestor concepții constă în încercarea de a argumenta subordonarea diferitelor organizații internaționale statelor capitaliste mai puternice, care-și exercită și pe această cale *prin forță* relațiile de „suveranitate" cu alte state. În teorie însă, organizația suprastatală ar fi un instrument al „statului mondial", care se transformă în raporturile cu celelalte state într-un „suprastat", jucînd un rol important în crearea unei „societăți mondiale", care nu este numai posibilă, ci și necesară [19]. Relația de forță și dominație este astfel cu totul eludată în această variantă contemporană a „suveranității absolute".

4. Urmări sociale foarte grave are și teoria „suveranității relative", a cărei caracteristică principală constă în aceea că nu neagă fățiș suveranitatea, „recunoaște" chiar și importanța pe care o are și se referă la rolul ce-i revine. Susținătorii acestei teorii încearcă — prin modalități diferite — să golească suveranitatea de conținut, susținînd posibilitatea și „necesitatea" limitării ei în exercitare în relațiile internaționale. Este evident pentru oricine că existența suveranității presupune, în mod necesar, exercitarea ei, iar îngrădirea exercitării suveranității constituie de fapt știrbirea suveranității însăși. Studiul atent al problemei ne dă posibilitatea să înțelegem că participarea în relațiile internaționale nu înseamnă nici un fel de „limitare" a suveranității, ci, dimpotrivă, aceasta duce la realizarea sa în condiții de egalitate și reciprocitate.

Este evidentă încercarea autorilor „suveranității relative" de a denatura noțiunea suveranității. Contrar susținerilor potrivit cărora participarea la una sau alta din organizațiile internaționale ar însemna renunțarea din partea statelor în parte sau total la suveranitate, prin „limitarea acesteia *în exercițiul ei*", viața internațională a relevat pînă la evidență că respectarea suveranității este nu numai *de jure*, dar trebuie să fie și *de facto* baza de constituire și activitate a oricărei organizații internaționale.

Ideologii burghezi susținători ai teoriei „suveranității relative" încearcă, totodată, să motiveze „necesitatea" „votului diferențiat" în organizațiile internaționale pentru diferite țări după criterii economice,

---

[16] Un exemplu recent sînt propunerile înaintate de Comisia Hallstein Consiliului ministerial al C.E.E., cu scopul de a elabora o politică comună în domeniul petrolului și de a zădărnici urmărirea unor obiective naționale de către țările Pieței comune (vezi *Politică petrolieră numai într-un cadru mare*, în „Die Presse" din 2 martie 1966).

[17] A. Truyol y Serra, *Genèse et structure de la société internationale*, Rec. des Cours, I—1959, p. 396 ; Christian de Visscher, *Théories et réalités en droit international public*, ed. a III-a, Paris, 1960, p. 95.

[18] *Ibidem* ; vezi și H. Schlochauer, *loc. cit.*

[19] E. K. Francisc, *Minderheitenfaschung in Amerika*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozial Psychologie", 1957, nr. 4, p. 523—524.

demografice etc. Se subînțelege că aceste propuneri și încercări sînt de natură a promova sau menține — într-o formă sau alta — inegalitatea în reprezentare în cadrul organizațiilor internaționale.

★

Analiza atentă a conținutului și a orientării acestor concepții — examinate în mai multe lucrări de specialitate din țara noastră [20] — permite punerea în lumină a cîtorva observații.

a) Varietatea concepțiilor burgheze despre suveranitatea de stat, tendința vădită de negare a ei își au izvorul în condițiile materiale, în relațiile de producție ale lumii capitaliste. Ele sînt generate, în mod necesar, de contradicțiile tot mai ascuțite ale lumii capitaliste, pe care, departe de a le limita, le adîncesc continuu. Marile monopoluri capitaliste au nevoie de o justificare a politicii lor expansioniste, de o motivare a asupririi și subjugării. Apologeții capitalismului încearcă să argumenteze, pe plan teoretic, „necesitatea" unor asemenea forme politice în care dictatul celor mai puternici în organizarea economică să fie modalitatea principală de relații statale. Judecata de valoare pe care o putem face, în mod firesc, în legătură cu aceasta o constituie existența unor puternice izvoare sociale ale concepțiilor în discuție. „Dezvoltării libere a națiunii, în lumea capitalistă contemporană i se opun tot felul de teorii cosmopolite despre caracterul așa-zis perimat al națiunii și necesitatea « integrării », diferite uniuni monopoliste și organizații suprastatale care îngrădesc și tind să lichideze suveranitatea și independența națională, să extindă sub forme noi dominația imperialistă și colonialistă asupra popoarelor" [21].

Scopul de clasă al diferitelor concepții apologetice despre suveranitatea de stat este evident. Traducerea lor în practica relațiilor dintre state servește, în primul rînd, marilor monopoluri. Așa, de pildă, aplicarea teoriilor privitoare la desființarea treptată a barierelor vamale dintre țările membre ale Pieței comune a dus la dispariția unor industrii protejate înainte de către stat, ajutînd marile monopoluri din „mica Europă" să-și subordoneze sau chiar să absoarbă mulți dintre rivali. Trebuie menționat, totodată , că în noile condiții economice și sociale care s-au creat s-a accentuat și accelerat procesul concentrării și centralizării capitalului. În acest sens, este semnificativ faptul că numai pînă la începutul anului 1964 au fost înregistrate peste 37 000 de acorduri monopoliste în cadrul C.E.E. ; s-au efectuat mai multe fuziuni, cele mai puternice organizații monopoliste trecînd la acapararea nu numai a unor firme mici și mijlocii, ci chiar și a unora dintre cele relativ mai dezvoltate. Astfel, este vădit că Piața comună creează condiții mai favorabile monopolurilor pentru adîncirea exploatării celor ce muncesc din țările capitaliste.

[20] Vezi prof. dr. Gr. Geamănu, *Dreptul internațional contemporan*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1965, p. 118—123 ; conf. dr. Gh. Moca, *Suveranitatea relativă — denaturare a principiului suveranității*, în „Justiția nouă", 1964, nr. 9, p. 58—65 ; idem, *Suveranitatea de stat în optica unor ideologi burghezi*, în „Lupta de clasă", 1965, nr. 9, p. 57—63 ; Dan Ciobanu, *Principiul egalității suverane a statelor*, în „Justiția nouă", 1965, nr. 4, p. 12—22 ; Al. Bolintineanu, *Critica unor aspecte ale teoriei „pure" a dreptului a lui Kelsen, cu aplicare la dreptul internațional contemporan și în special la suveranitate*, în „Studii și cercetări juridice", 1961, nr. 4, p. 538—549 ; D. I. Mazilu, *Suveranitatea — trăsătură fundamentală a statului*, în „Munca politică în Forțele armate ale R.P.R.", 1965, nr. 4 ș.a.

[21] Nicolae Ceaușescu, *Raport cu privire la proiectul de Constituție a Republicii Socialiste România*, București, Edit. politică, 1965, p. 13.

O expresie concretă a determinării social-economice a opticii burgheze contemporane cu privire la suveranitatea de stat o constituie Tratatul de la Roma. După semnarea acestui tratat, economia franceză a cunoscut perioade de *boom*, potențialul ei economic a crescut, ceea ce s-a manifestat și în întărirea marilor monopoluri italiene și belgiene. De subliniat este însă faptul că în lupta declanșată pentru împărțirea sferelor de influență s-au întărit mai cu seamă monopolurile vest-germane, care au cucerit tot mai mari și mai însemnate avantaje în dauna vădită a celorlalți parteneri. Astfel, producția industrială a Republicii Federale Germane a depășit ritmul mediu dobîndit în dezvoltare de întreaga comunitate. Din acest punct de vedere Franța ocupă o poziție inferioară. Nu mai vorbim de Belgia și Luxemburg, care au înregistrat un ritm de dezvoltare industrială și mai mic. Pe baza datelor publicate de O.N.U. și de Organizația pentru cooperare și dezvoltare economică, ponderea Republicii Federale Germane în produsul social total al „celor șase" s-a menținut aproximativ aceeași (o treime) între anii 1957 și 1963. Sub acest aspect Franța, de pildă, a înregistrat o scădere de la o treime la un sfert.

În ceea ce privește comerțul exterior, participarea Franței și Beneluxului la importurile și exporturile Pieței comune a cunoscut o continuă scădere. Dacă în 1957, Franța deținea 23% din exportul celor șase țări care se pregăteau să se unească în Piața comună, în 1964 partea ei a ajuns la 21%, crescînd corespunzător ponderea exporturilor vest-germane și italiene.

Generate de relațiile capitaliste, de contradicțiile inerente stadiului monopolist al dezvoltării capitaliste, concepțiile actuale cu privire la suveranitatea de stat, în diferitele variante ale aplicării lor, nu pot armoniza interesele diferitelor grupuri monopoliste, ci, dimpotrivă, determină o adîncire a inegalității, fiind o sursă de noi și noi contradicții. Așa, de pildă, partizanii „integrării" au proclamat în Tratatul de la Roma „principiul ireversibilității procesului de formare a Uniunii vamale", ceea ce nu înseamnă nicidecum înfăptuirea lui, înlăturarea contradicțiilor tot mai adînci ale lumii capitaliste. El constituie expresia unei dorințe, a unui deziderat al monopolurilor, dar conține sursa unor reale și puternice contradicții interstatale. Este ceea ce se întîmplă pe planul raporturilor dintre state și cu recentele creații ale ideologiei burgheze cu privire la „planetizare", „marile unități interteritoriale", condamnate la un eșec de legile dezvoltării sociale, pentru că puternicele contradicții dintre marile uniuni monopoliste, lupta dintre ele pentru surse de materii prime, pentru piețe și sfere de influență, pentru poziții militare și politice dominante nu pot fi atenuate prin aplicarea diferitelor concepții cu privire la negarea, abandonarea suveranității de stat, ci se accentuează în pofida tuturor teoretizărilor sau chiar a legiferării unor unificări. Este expresia obiectivă a unor realități sociale, generate în mod necesar de condițiile economiei statelor imperialiste.

b) Între concepțiile burgheze contemporane despre suveranitatea de stat și concepțiile generale despre stat, despre rolul și importanța sa există o legătură nemijlocită, a cărei concentrată expresie o constituie tendința de a motiva „necesitatea" unor organizații supra sau extrastatale, a unui „stat mondial".

Această legătură rezultă, în primul rînd, din faptul că suveranitatea este în mod necesar o trăsătură esențială a statului. Reflectare a bazei economice capitaliste, statul imperialist înfăptuiește dominația de clasă a monopolurilor în condițiile adîncirii contradicțiilor dintre muncă și capital, realizează voința de clasă a cercurilor monopoliste pe planul relațiilor externe. Ca o continuare a politicii interne pe plan extern, statul capitalist acționează pentru dobîndirea și apoi pentru menținerea asupririi și dominației. În forme mascate sau deschise, burghezia monopolistă încearcă să obțină subordonarea economică a statelor mai mici și mai slabe, folosindu-le drept surse de materii prime și piețe de desfacere. Acestor scopuri le-ar sta, evident, în cale suveranitatea și independența statelor, fiind socotită de aceea o categorie depășită istoricește, de unde ideea revizuirii ei, întrucît n-ar mai fi în concordanță cu evoluția contemporană a relațiilor dintre state. Astfel, răspîndind concepția potrivit căreia suveranitatea trebuie să se transforme într-o „competență" [22] sau pur și simplu într-o ipoteză [23], ideologii burghezi susțin că ar fi timpul să se renunțe la suveranitate în favoarea unui așa-zis „stat și guvern mondial" [24].

S-a ajuns pînă acolo încît s-au elaborat și proiecte de statut pentru o organizație mondială, care ar urma să funcționeze sub dominația S.U.A. și a altor puteri din N.A.T.O. [25]. Sociologul american H. Morgenthau susține că singura garanție împotriva războiului o constituie renunțarea la suveranitate, prin transformarea „actualei comunități a statelor suverane" într-un „stat mondial" [26].Dar în concepția acestor teoreticieni, „statul mondial" — care n-ar exprima, pe planul esenței, decît voința, interesele și n-ar realiza decît dominația monopolurilor statului mai puternic și a acelora acceptate de ele — își creează și un drept mondial, care se situează deasupra dreptului intern al statelor. Hans Kelsen afirmă, de pildă, că „ordinea de drept internațional cuprinde și toate ordinele de drept naționale", dreptul internațional avînd, astfel, competența de a stabili ordinea de drept, iar Paul Guggenheim susține că „competența dreptului internațional nu este virtualmente limitată", iar „independența statului (adică suveranitatea) nu este altceva decît subordonarea sa nemijlocită față de dreptul internațional" [27]. Aceste teorii, prin substanța lor, sînt incompatibile cu însăși esența dreptului internațional, care își are izvorul în voința statelor. Dreptul care s-ar impune statelor în afara sau peste voința lor ar fi un fel de drept administrativ mondial, obligatoriu pentru state, așa cum este dreptul administrativ național pentru părțile componente ale teritoriului unui stat. Evident, un asemenea drept ar fi un drept suprastatal sau extrastatal, emanînd de la organe situate deasupra statelor și urmărind a subordona voința lor. Or, este cunoscut că dreptul

---

[22] G. Scelle, *Règles générales du droit de la paix*, Rec. des Cours, p. 420. În literatura noastră politică au fost larg și argumentat combătute o serie de teorii burgheze contemporane privitoare la „competență", dezvăluindu-se inconsistența lor (vezi Gh. Moca, *Suveranitatea de stat în optica unor ideologi burghezi*, în „Lupta de clasă", 1965, nr. 9, p. 59—61).

[23] H. Kelsen, *La théorie pure du droit*, Paris, 1962, p. 438.

[24] H. Morgenthau, *In defence of national interest*, New York, 1952; M. Mc Dougal, *Law and Power*, în „American Journal of International Law", 1952, nr. 2.

[25] Vezi lucrarea profesorilor americani C. Clark și L. Sohn, *Pacea mondială prin dreptul mondial*, ed. a II-a, 1960.

[26] Vezi H. Morgenthau, *op. cit.*, p. 103.

[27] Paul Guggenheim, *Traité de droit international public*, vol. I, Geneva, 1953, p. 21, 174.

internațional apare în mod necesar, se modifică, se dezvoltă sau se schimbă prin consensul statelor, care — ca o expresie a voinței lor nealterate — participă în raporturile internaționale ca părți independente și suverane.

Abordînd problema „statului mondial", autorii burghezi încearcă să acrediteze ideea potrivit căreia „... unitatea politică a globului poate fi numai o chestiune de timp. Drumul pare că duce de la statele naționale, peste marile spații continentale conducătoare (*Führungsräume*), spre imperiul mondial sau spre ordinea mondială. El este determinat întîi de către o forță, după toate analogiile istorice mereu prezente, voința de putere și dominație, care are ca țel, mai mult sau mai puțin conștient, realizarea celui mai mare imperiu posibil la timpul respectiv, apoi de către voința de pace care caută o viață fără anxietate într-o ordine mondială [28]. Deci de la un stat esențialmente național la un „stat mondial", care va acapara și reduce la zero suveranitatea statelor componente. Iată cîteva din aspectele mai proeminente ale unității de conținut dintre concepțiile burgheze contemporane despre suveranitatea de stat și concepțiile generale privitoare la esența și rolul statului.

c) În zilele noastre, în condițiile creșterii unor puternice curente de opinie publică, fiind tot mai greu pentru autorii burghezi să nege deschis suveranitatea de stat, fără a se autodemasca drept susținători ai politicii agresive imperialiste, se recurge tot mai mult la teorii prin care, într-un mod camuflat, se încearcă a se justifica încălcarea suveranității de stat. Așa, de pildă, juristul american M. S. Korowicz — fiind nevoit să recunoască suveranitatea de stat și importanța sa — elaborează teoria „suveranității relative", prin care denaturează sensul și însemnătatea acestui principiu. M.S. Korowicz, făcînd o distincție artificială între suveranitatea propriu-zisă și exercițiul acesteia, susține că, în cazul în care prima nu poate fi abandonată fără a duce la dispariția statului însuși, a doua, adică exercițiul suveranității, poate fi restrînsă în mod virtual fără limite [29]. Deci, potrivit acestei teorii, este posibil ca statul să abandoneze parțial sau total, în favoarea altui stat, anumite atribuții, exercițiul suveranității sale, neîncetînd prin aceasta să rămînă suveran. Prin conținutul ei politic și juridic, această teorie este îndreptată împotriva suveranității reale a statelor, urmărind, prin apărarea formală a principiului suveranității de stat, să-l golească de conținut și să justifice în acest fel politica imperialistă de „integrare" pe calea creării a diferite blocuri militare, a unor organizații economice interstatale, care, de fapt, constituie o încălcare flagrantă a suveranității statelor mai mici și mai slabe. Dezvăluind sensul acestor acțiuni, Partidul Comunist Român a arătat că „formarea de organizații economice interstatale sau de organisme suprastatale de genul « Pieței comune », « Comunității cărbunelui și oțelului » și altele duce la intensificarea contradicțiilor interimperialiste, știrbind suveranitatea țărilor membre mai mici sau mai slabe" [30]. O dovadă, în

---

[28] Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, ed. a III-a, München, 1952, p. 242.

[29] Vezi M. S. Korowicz, *La souveraineté des États et l'avenir du droit international* Paris, 1945 ; Ch. de Visscher, *Théories et réalités en droit international public*, ed. a III-a, Paris, 1960, p. 90—91, p. 133—134.

[30] *Declarație cu privire la poziția Partidului Comunist Român în problemele mișcării comuniste și muncitorești internaționale*, București, Edit. politică, 1964, p. 16.

această direcție, este modul de constituire și funcționare al organelor Pieței comune. Așa, de pildă, în organul de conducere al Pieței comune, Adunarea comunității, Italia, Franța și R.F.G. au cîte 36 de reprezentanți parlamentari cu un număr corespunzător de voturi, Belgia și Olanda cîte 14, iar Luxemburgul numai 6. Asemenea diferențieri se constată și în alt organ de conducere al comunității, Consiliul ministerial al Pieței comune, în care Italia, Franța și R.F.G. au cîte patru voturi, Belgia și Olanda au cîte două, iar Luxemburgul unul singur. Dar la aceste inegalități trebuie să adăugăm împuternicirile suprastatale ale unor organe de conducere, care pot să adopte și să aplice hotărîri în anumite probleme economice privitoare la teritoriile statelor membre, fără consimțămîntul guvernelor respective. Vom înțelege astfel mai bine caracterul relațiilor dintre statele componente ale „comunității". Astfel, Comisia executivă a Pieței comune, formată din 9 membri, numiți de Consiliul ministerial, lucrează independent de guvernele statelor respective, avînd atribuții de directivă [31]. Asemenea împuterniciri sînt susținute cu căldură de promotorii „integrării", care recomandă și preconizează în mod insistent „independența organelor executive față de controlul național al guvernelor și al parlamentelor" [32]. Iată de ce organismele de genul Pieței comune constituie o întruchipare a politicii de dominație a monopolurilor în goană după profituri maxime, caracterizată, așa după cum se arăta la Congresul al IX-lea al P.C.R., prin încălcarea suveranității naționale, a independenței statelor, prin relații de inegalitate și subordonare între popoare, de dominare a țărilor mai puțin dezvoltate, de subjugare a celor mai slabi de către cei mai puternici; tendința de a înăbuși lupta de eliberare a popoarelor coloniale și de a împiedica dezvoltarea lor economică.

Asistăm la o adevărată ofensivă a statelor imperialiste, a unor oameni politici, juriști, filozofi, economiști din țările capitaliste atît pe planul practicii relațiilor interstatale, cît și pe planul teoriei juridice, împotriva suveranității statelor și națiunilor, pentru revizuirea categoriei de suveranitate și lipsirea ei, în ultimă instanță, de conținut.

Numeroși ideologi burghezi contemporani caracterizează *principiul suveranității* și *statul suveran* ca participant și subiect principal al relațiilor internaționale și al dreptului internațional, ca noțiuni „învechite", „perimate", indicîndu-se renunțarea la acest principiu, deoarece el ar fi de natură să releve tendința de „egoism național", „exclusivism național", ceea ce ar fi o sursă de încordare în relațiile internaționale. Este însă de la sine înțeles că, susținînd renunțarea la suveranitate și „necesitatea" transmiterii celor mai importante atribute statale altor state „mai avansate" sau unor organe suprastatale, se ignorează realitatea și necesitatea istorică, cu urmări deosebit de grave în organizarea și desfășurarea unor relații internaționale normale.

Această poziție are un profund caracter reacționar, fiind îndreptată împotriva intereselor naționale ale popoarelor și reflectînd, totodată, adîncirea continuă a crizei ideologiei burgheze.

---

[31] Vezi Iosif Anghel, *Piața comună și „Euratomul"*, Edit. științifică, București, 1958, p. 65 și urm.

[32] Walter Halstein, *United Europe, Challenge and Opportunity*, Cambridge (Massachussetts), Harvard University Press, 1962, p. 28.

Trebuie menționat că împotriva acestor poziții s-au constituit puternice curente de opinie din partea maselor populare din țările capitaliste. În fruntea acestei lupte se găsește cea mai înaintată forță socială — proletariatul — în frunte cu partidul comunist. Sînt tot mai frecvente cazurile cînd largi cercuri intelectuale, oameni de știință și cultură se pronunță hotărît pentru recunoașterea dreptului fiecărui popor de a-și hotărî singur soarta [33]. Lupta popoarelor pentru independența națională cunoaște un sprijin tot mai susținut din partea unor forțe tot mai puternice. Existența sistemului socialist mondial, dezvoltarea și consolidarea sa continuă au creat condiții incomparabil mai favorabile luptei pentru eliberare națională și socială. Sub conducerea proletariatului din țările capitaliste se strîng tot mai mult celelalte forțe democratice, care se pronunță împotriva trădării intereselor naționale, pentru apărarea suveranității și demnității naționale a popoarelor. Un loc foarte important în lupta împotriva imperialismului ocupă mișcarea de eliberare națională, care — fiind o parte integrantă a procesului revoluționar mondial — joacă un rol important în viața internațională, manifestîndu-se ca o forță antiimperialistă activă, un factor puternic de promovare a ideilor păcii, libertății și independenței popoarelor [34].

d) O caracteristică generală a teoriilor burgheze contemporane cu privire la suveranitatea de stat este lipsa lor de originalitate, caracterul lor eclectic. Elaborate inițial la sfîrșitul secolului trecut, ele capătă răspîndire în perioada dintre cele două războaie mondiale, pentru a justifica tendințele expansioniste ale burgheziei monopoliste. Așa, de pildă, teoria „competenței", elaborată între cele două războaie mondiale, este reluată astăzi, fără a mai cunoaște însă aceeași răspîndire ; un accent mai mare se pune pe teoria suveranității „limitate", „relative", care urmărește să justifice folosirea celor mai diferite metode de penetrare în economia statelor mai slabe, în scopul subjugării lor. O și mai elocventă dovadă a lipsei de originalitate a concepțiilor actuale despre suveranitatea de stat o constituie reluarea tezelor lui G. W. F. Hegel cu privire la „suveranitatea absolută". Aceasta se vădește cu pregnanță în practica relațiilor internaționale promovată de cercurile monopoliste din S.U.A. Este vorba, între altele, despre încercarea președintelui Johnson de a motiva intervenția Statelor Unite în Vietnam prin „necesitatea" de a realiza „interesele strategice ale S.U.A.". Mai mult, așa cum remarcă „La Nation" — comentînd aprecierile revistei „Newsweek" nr. 7 din iunie 1965 —, se încearcă o justificare a încercărilor cercurilor guvernante americane de „ofensivă" politică „în Europa" [35].

e) Pentru prima oară în istorie socialismul deschide perspective nelimitate și asigură condițiile economice, politice și sociale pentru exercitarea deplină de către toate statele — indiferent de mărimea și puterea lor — a suveranității de stat.

Republica Socialistă România, stat suveran, independent și unitar, desfășurîndu-și întreaga sa activitate sub conducerea Partidului Comunist

---

[33] Sînt edificatoare manifestările de masă, mitingurile, adunările de protest ale oamenilor muncii, intelectualilor progresiști din țările capitaliste, împotriva amestecului brutal al S.U.A. în Vietnam.

[34] Vezi *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 98.

[35] Lucienne Hubert-Rodier, *Complexe de pouvoir*, în „La Nation" din octombrie 1965.

Român, aplică cu consecvență, în politica sa externă, în relațiile dintre state, principiile de tip nou, socialiste. Întruchipînd voința și aspirațiile de veacuri ale poporului român, partidul nostru l-a condus pe drumul eliberării sale naționale și sociale. Țara noastră a devenit un stat independent și suveran, membru cu drepturi egale al comunității țărilor socialiste, o țară a cărei politică externă se bucură de un prestigiu crescînd pe arena internațională.

Socialismul a demonstrat pentru prima dată, pe baza unor fapte incontestabile, legătura indisolubilă dintre independența politică și cea economică, element primordial în înțelegerea esenței și a caracterului de clasă al suveranității de stat. Este cunoscut că independența politică, suveranitatea devin ficțiuni dacă nu au la temelia lor independența economică. Dezvoltarea continuă a forțelor de producție, asigurarea bazei materiale a societății constituie fundamentul de granit al edificiului socialist. Pe acest fundament, statul socialist organizează, planifică și conduce independent și suveran economia națională. Dar, pentru a-și îndeplini atribuțiile sale complexe și multilaterale în acest domeniu, statul trebuie să stăpînească și să utilizeze nestingherit toate pîrghiile necesare conducerii politice și economice a țării, deci exercitarea suveranității naționale în deplinătatea ei. Conducerea planificată a economiei naționale este unul din atributele fundamentale, esențiale și inalienabile ale suveranității statului socialist, planul de stat reprezentînd instrumentul principal în realizarea tuturor obiectivelor politice și social-economice ale țării.

O confirmare elocventă a justeței politicii economice a partidului și statului nostru sînt succesele dobîndite pe tărîmul construcției socialiste în patria noastră. Chiar și după determinarea experților O.N.U., țara noastră este socotită, pe baza ritmului mediu anual de creștere a producției industriale, printre „cele mai dinamice țări din Europa". Acest ritm — indicator sintetic, caracteristic al dezvoltării economice — a atins 14,5% în anii șesenalului, oglindind posibilitățile reale de creștere și dezvoltare a complexului nostru economic național. Acesta este un rezultat necesar al exercitării depline de către stat a dreptului său suveran de a elabora și îndruma independent întregul complex de măsuri necesare pentru înfăptuirea sarcinilor construcției socialiste în condițiile istorice, sociale și naționale ale țării noastre.

Partidul și statul nostru, promovînd adîncirea colaborării economice cu toate țările socialiste, dezvoltarea relațiilor economice, comerciale, tehnice-științifice, culturale cu toate statele pe baza egalității în drepturi, respectării suveranității și independenței naționale, avantajului reciproc, s-au pronunțat și se pronunță împotriva acelor forme de „colaborare" care ar duce la trecerea unor funcții de conducere economică din competența statului respectiv în atribuțiile unor organe sau organisme supra-statale sau extrastatale.

Socialismul deschide calea dezvoltării și înfloririi multilaterale a națiunii socialiste, adîncirii și consolidării prieteniei și colaborării frățești cu celelalte națiuni socialiste. Orînduirea socialistă pune la temelia relațiilor dintre națiuni și popoare principiile egalității în drepturi, respectării independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne, respectării integrității teritoriale, internaționalismului socialist. România

socialistă, a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu, militează pentru întărirea prieteniei și colaborării frățești cu toate țările socialiste, pentru dezvoltarea relațiilor cu toate țările lumii, indiferent de orînduirea lor socială. Fiind profund atașată principiului că fiecare popor are dreptul sacru de a dispune liber de soarta sa, România consideră că fiecare popor trebuie lăsat să-și hotărască singur regimul social, politica internă și externă, fără nici un amestec din afară. Este o puternică garanție a dezvoltării libere și independente a fiecărei țări, a progresului ei social și național, a promovării păcii și prieteniei între toate popoarele lumii.

OMUL ȘI NATURA ÎN PERSPECTIVĂ SOCIOLOGICĂ ȘI GEOGRAFICĂ

(Determinism și posibilism)

DE

CONSTANTIN HERBST și OCTAVIAN BĂNCILĂ

Abordîndu-se relația om-natură în cadrul peisajului, se examinează conținutul teoretic al posibilismului geografic, opus determinismului geografic. Se arată că posibilismul geografic, relevînd capacitatea omului de a se adapta activ la mediul natural, nu reușește să dea o explicare deterministă faptelor de activitate umană din cadrul peisajului ca urmare a fundamentelor sale filozofice și sociologice idealiste. Se demonstrează că numai de pe poziția filozofiei marxiste se poate da o interpretare deterministă acestor fapte și fundamenta consecvent științific geografia economică.

Problema interacțiunii dintre om și natură, căreia clasicii marxismului i-au făcut o magistrală analiză în diferitele lor lucrări, continuă să stea în atenția legitimă a filozofilor, a sociologilor, a oamenilor de știință, îndeosebi a geografilor. Studierea raportului dintre societate și natură prin prisma materialismului dialectic și a sociologiei marxiste ridică problema atitudinii active a omului față de obiect. Interesează în ce măsură acțiunea transformatoare a omului influențează asupra regiunilor unde se manifestă, precum și, de altă parte, în ce măsură influențează natura asupra activității economice-sociale și a felului de viață al omului. De justa înțelegere a acestei probleme depind într-o măsură însemnată orientarea teoretică-metodologică și succesul cercetărilor geografiei economice-moderne.

Geografia studiază mediul geografic conceput ca domeniu de interacțiune și convergență a tuturor factorilor naturali (fizico-chimici, geologici, biologici) de la suprafața pămîntului (geografia fizică), precum și al interacțiunii dintre aceștia și om (geografia economică și geografia populației). Ea cercetează condițiile naturale ale mediului geografic și dezvăluie rezultantele interacțiunii factorilor naturali și a celor economici în cadru spațial și în timp. *Tocmai în acest cadru spațial se înfăptuiește interacțiunea om-natură.*

Rev. filoz., **13**, 7, p. 873–885, București, 1966

Sociologia marxistă, studiind societatea ca formă specifică a mișcării materiei, dezvăluie unitatea și deosebirea dintre ea și natură. Sociologia examinează influența reciprocă dintre societate și natură sub raportul conținutului, semnificației și însemnătății ei pentru viața socială ; ea relevă în același timp tendințele generale proprii acestei influențe în istoria societății. Sociologia consideră studiul raportului om-natură ca o latură pregătitoare a studiului raporturilor sociale dintre oameni : economice, politice, spirituale etc.

Geografia economică și cea a populației, diferențiindu-se de sociologie la începutul acestui secol, cercetează raporturile dintre grupele umane și mediul geografic. Ea urmărește să descrie și să explice rezultatele intervenției omului în cadrul peisajelor — modificate sau create de om — și mai ales modul cum se reflectă condițiile naturale geografice în ordinea faptelor de activitate umană (industrială, agricolă, de transport, de construcții, de așezări umane etc.), dependența acestora de cele dintîi.

Recunoscînd importanța hotărîtoare a modului de producție în existența și dezvoltarea societății, geografia economică științifică, situată pe temelia concepției filozofice marxiste, respinge determinismul geografic și evidențiază forța de reacție independentă crescîndă a societății față de condițiile naturale-geografice. Dar ea studiază relațiile sociale, activitățile umane, modul de viață și de locuit etc. ale oamenilor numai sub raportul variațiilor lor spațiale (teritoriale) și în timp, ținînd seama, evident, nu numai de condițiile naturale ale peisajului, dar și de acțiunea — determinantă — a factorilor sociali : condițiile social-economice ale orînduirii date, natura regimului politic, nivelul științei și tehnicii etc. Geograful, urmărind inventarierea și explicarea faptelor sociale în perspectivă spațială, le reprezintă cartografic, cu care prilej le localizează în spațiu și timp [1].

Înțelegerea justă a relației om-natură are o importanță deosebită pentru orientarea cercetărilor geografice ; ea previne cercetarea împotriva tendințelor de exagerare a influenței factorilor naturali asupra fenomenelor social-economice, precum și a tendinței de exagerare a rolului transformator al societății față de natură. Amîndouă aceste tendințe sînt, cum vom vedea, dăunătoare pentru știință și practică.

Problema raportului om-natură a primit în decursul dezvoltării gîndirii sociologice și geografice două interpretări, fiecare dînd o rezolvare opusă în raport cu cealaltă, în cadrul următoarelor concepții : concepția *ecologiei umane, sau environmentalismul*", care are ca bază teoretică determinismul geografic, promovată de școala geografică în sociologie, și concepția *chorologică*, avînd ca bază teoretică posibilismul geografic.

Prima își are începuturile în concepțiile unor istorici și gînditori ai antichității, ca Herodot (care spunea că Egiptul este un dar al Nilului), Hipocrat, Aristotel, Strabo, și în ale unor gînditori ai perioadei moderne, ca Jean Bodin, Montesquieu etc. Ea s-a dezvoltat în cadrul școlii geografice în sociologie prin lucrările antropogeografului Fr. Ratzel în Germania și parțial a lui Fr. le Play, ale lui Ellen Churchill Semple, E. Huntington și J. W. Cushing în Statele Unite și în țările anglo-saxone.

[1] Vezi Pierre George, *Sociologie géographique*, în G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, Paris, 1962, p. 255—256.

În cadrul curentului „environmentalist" se înscrie şi ecologia umană de origine americană, fondată de sociologii Robert R. Park şi Ernest W. Burgess în jurul anului 1920 [2]. Făcînd analogii forţate între societate şi natura vie şi dezvoltînd la extrem consecinţele determinismului geografic, ecologia umană americană transpune în viaţa socială concepte şi ipoteze ale ecologiei vegetale şi animale bazate pe darwinism.

Considerînd, cu deplin temei, că explicarea geografică trebuie să pornească de la principiul integralităţii şi cel al condiţionării reciproce a fenomenelor fizice, biologice şi antropice în diferite puncte ale mediului geografic, determiniştii geografici au accentuat dependenţa fenomenelor antropice de celelalte. Ei considerau că societatea face parte din biosferă deşi omul era conceput ca o fiinţă care posedă gîndire şi mijloace de acţiune deosebit de eficace. Comportarea şi rezultatele activităţii omului erau explicate în mare parte prin influenţa mediului geografic în care el trăieşte. Astfel s-a ajuns la concluzia că acţiunea naturii asupra societăţii se desfăşoară potrivit unor legi cauzale riguroase. Acţiunile factorilor naturali, necesare şi previzibile, ar determina în mod univoc starea şi condiţiile social-economice[3]. Omul ar fi supus şi îngrădit, întocmai ca orice plantă şi animal, de arealul său în cadrul căruia îşi desfăşoară activitatea; acţiunile sale s-ar desfăşura în limite înguste şi precise, fiind riguros previzibile în urma confruntării lor cu însuşirile naturale ale arealului de locuit.

Ecologia umană nu sesizează sau subapreciază relativa autonomie a acţiunilor umane faţă de condiţiile naturale, geografice, a căror importanţă nu poate fi, desigur, neglijată.

Ca o reacţie legitimă faţă de unilateralitatea şi insuficienţele teoretice ale determinismului geografic au apărut concepţii noi, sociologice şi geografice. O reacţie a venit din partea sociologiei. Dintre concepţiile sociologice, amintim aşa-numita morfologie socială, a şcolii franceze grupate în jurul lui E. Durkheim. Morfologia socială, considerată de E. Durkheim ca o ramură a sociologiei, îşi propune să studieze ca un prim grup de probleme cele de geografie socială sau de geografia istoriei, referitoare la condiţiile exterioare, naturale, ale societăţii, respectiv la „substratul material al societăţilor"; acesta cuprinde ca elemente constitutive şi teritoriul, formele solului, cursurile de apă, munţii etc. Dar în concepţia lui E. Durkheim, elementele amintite nu sînt de importanţă esenţială pentru sociolog; acesta se interesează de repartiţia teritorială a populaţiei, de cauzele dispersării sau aglomerării ei în anumite puncte ale teritoriului etc.[4], în general de influenţa condiţiilor geografice asupra societăţii.

Din partea geografiei, reacţia împotriva determinismului geografic a venit de la sus-amintita concepţie chorologică, bazată pe posibilism, elaborată în cadrul şcolii geografice umane franceze mai ales al geografiei sociale, încă la finele secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea.

---

[2] Vezi amănunte în Dumont Ferdinand şi Yves Martin, *Aménagement du territoire et sociologie*, în „Cahiers de Géographie de Québec", Canada, 1961, nr. 10.

[3] Unii geografi şi sociologi au ajuns să deducă din însuşirile cadrului natural şi creaţiile spirituale, ca arta, religia etc.

[4] Vezi E. Durkheim, *De la méthode dans les sciences*, vol. I, p. 320.

Inițiat de către Paul Vidal de la Blache, posibilismul ia ca punct de plecare al cercetărilor de geografie umană activitatea omului în cadrul natural. El subliniază capacitatea omului de a se adapta activ la mediul natural. Acesta din urmă nu determină, într-o singură direcție, în mod absolut necesar și fatal, starea și fizionomia societății, felul ei de viață, ci oferă doar posibilități a căror utilitate e apreciată liber de om. Natura este, în concepția lui Paul Vidal de la Blache, doar un sfătuitor; „natura permite doar, iar omul dispune"[5], astfel caracterizează sintetic geograful Paul Claval esența acestei orientări. „Nu există necesități — spune L. Febvre — , dar există peste tot posibilități; omul, ca stăpîn al acestor posibilități, rămîne să hotărască utilizarea lor"[6]. Omul devine un important agent geografic, care, prin activitatea sa social-economică, își pune amprenta specifică asupra mediului geografic. Acțiunea acestuia din urmă este subordonată vieții sociale, schimbîndu-și caracterul și sensul în raport cu tipurile vieții sociale, cu diferitele regimuri etc.

Paul Vidal de la Blache, arătînd că într-un stadiu mai evoluat al societății, în cadrul interacțiunii dintre aceasta și natură, omul tinde să ocupe un loc preponderent crescînd, afirmă că omul „joacă din ce în ce mai mult rol de cauză și nu de efect".

Într-adevăr omul poate, într-un același mediu natural, grație mijloacelor sale de acțiune în continuă schimbare și perfecționare, să-i valorifice posibilitățile în mod variat în decursul unei perioade istorice determinate, în general în decursul istoriei, dînd acestor posibilități destinații diferite, complexe și uneori greu de prevăzut. Omul se manifestă în raport cu mediul natural nu ca o ființă pasivă, ci dinamică, activă, creatoare, liberă, capabilă de inițiative multiple; el este în stare să domine și să organizeze, în măsură mereu crescîndă, spațiul, potrivit nevoilor sale.

Opunîndu-se determinismului geografic, posibilismul geografic sesizează, începînd cu Paul Vidal de la Blache, complexitatea relației dintre om și mediul natural. Recunoscînd dependența vieții și activității umane de rețeaua fenomenelor fizico-geografice[7], această concepție contestă determinarea fatală a primelor de cele din urmă. Se consideră că în producerea faptelor economice-geografice prevalează libertatea de alegere a omului între diferitele posibilități ale mediului natural — neglijată de determiniștii geografici. Mediul natural nu reprezintă doar ceea ce natura oferă, dar și ceea ce omul acceptă, triază și transformă, integrîndu-l în patrimoniul civilizației sale[8]. Pentru P. Vidal de la Blache, omul este „activ și pasiv în același timp". De asemenea, pentru Jean Brunhes și Camille

---

[5] Paul Claval, *Essai sur l'évolution de la géographie humaine*, Paris, 1964, p. 50.

[6] Lucien Febvre, *La terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Paris, 1922, p. 17.

[7] Geografii sînt unanim de acord cu părerea că negarea influenței naturii asupra societății ar face nelegitimă geografia economică ca știință. Căci obiectul ei de studiu este tocmai fizionomia imprimată de om cadrului natural, de care depinde modul său de viață, și dezvăluirea rolului cadrului natural în condiționarea activității umane. H. Berr spunea că nici o altă știință nu relevă cu atîta pregnanță ca geografia economică influența mediului natural asupra existenței și activității oamenilor (vezi *Action du milieu et exploatation de la terre*, prefață la lucrarea lui L. Febvre, *La terre et l'évolution humaine*, Paris, 1922).

[8] Vezi Orlando Ribeiro, *Conception et interprétation en géographie humaine*, în „Cahiers de Géographie de Québec", Canada, 1962, nr. 11, p. 37.

Vallaux, noi „nu sîntem automate fatal dirijate, dar nu sîntem nici autonomi în mod capricios arbitrari" [9]. Deşi influenţată permanent de natură, acţiunea omului asupra mediului natural este considerată ca un agent geografic ce transformă fizionomia peisajelor cel puţin cu aceeaşi putere ca şi agenţii fizici (climatici etc.); ea devine alături de aceştia, obiect de studiu al geografiei.

Cu toate acestea interpretarea dată de posibilismul geografic relaţiei om-natură este întemeiată, cum vom vedea, pe o viziune sociologică idealistă despre natura şi cauzalitatea fenomenelor sociale, inclusiv a celor economice-geografice. Dar meritul de seamă al posibilismului geografic este că a izbutit, în domeniul geografiei, să pună bazele explicării faptelor economice geografice prin cauze de ordin social.

Ideea profund înnoitoare după care omul nu este atît o fiinţă supusă mediului natural, cît mai cu seamă unul din agenţii care creează fizionomia regiunilor naturale, un adevărat „factor geografic" de acelaşi rang cu factorii naturali (climatici etc.), a constituit o cotitură în geografia umană [10]. Discipolii şi succesorii lui P. Vidal de la Blache pînă în zilele noastre au reafirmat şi consolidat această idee referitoare la relaţia dintre om şi natură, dintre geografie şi istorie. Jean Brunhes şi Camille Vallaux susţin că, în contactul dintre om şi natură, „omul este acela care face să ţîşnească scînteia..." [11]. Ei arată că trebuie să considerăm oamenii „înainte de toate ca adevăraţi agenţi geografici de acelaşi rang ca şi cursurile de apă şi gheţarii" [12]. Toţi, sau aproape toţi, geografii contemporani, abandonînd determinismul geografic, preiau şi argumentează această idee fundamentală. În faza actuală a dezvoltării civilizaţiei, omul e considerat un „agent transformator al suprafeţei terestre, a cărui acţiune este adesea nu mai puţin intensă şi profundă ca aceea a agenţilor fizici" [13].

Apariţia şi dezvoltarea ulterioară a posibilismului geografic au marcat, în gîndirea geografică umană din Apus — cu toate limitele impuse de idealismul sociologic pe care se întemeiază — , un progres însemnat în raport cu determinismul geografic în explicarea raportului om-natură, a faptelor de geografie economică în special.

Este demn de remarcat că sociologi români de seamă (D. Gusti, P. Andrei, M. Ralea, D. Drăghicescu etc.) nu s-au lăsat influenţaţi de determinismul geografic în explicarea naturii şi originii fenomenelor sociale. Unii au elaborat concepţii proprii, interesante asupra relaţiei om-natură.

D. Gusti, bunăoară, consideră natura şi viaţa drept cadre naturale, cu caracter asocial, care au un rol important, dar nu decisiv în condiţionarea vieţii sociale. Cadrul cosmic al vieţii sociale (natura moartă şi vie, solul, subsolul, apa, atmosfera, clima, flora, fauna) constituie sursa de satisfacere a nevoilor sociale de către societate. Cea mai importantă uni-

---

[9] Jean Brunhes şi Camille Vallaux, *La géographie et l'histoire*, Paris, 1921, p. 41.

[10] Se poate spune că posibilismul geografic a exprimat, *mutatis mutandis*, în geografia umană, cu limitele impuse de concepţia idealistă despre societate, ceea ce ar corespunde conţinutului principiului filozofic despre funcţia activă, creatoare a subiectului în raport cu obiectul.

[11] J. Brunhes şi C. Vallaux, *op. cit.*, p. 69.

[12] *Ibidem*, p. 20.

[13] Roberto Almagià, *Elementi di geografia economica generale* (*Introduzione*), Milano, 1961.

tate pe care o poate realiza explicarea sociologică rezidă în afirmarea „colaborării omului și a societății cu forțele cosmosului natural și ale cosmosului istoric"[14].

Sociologul Petre Andrei, în a sa „Sociologie generală" (1936), a criticat și evitat soluția determinismului geografic în explicarea sociologică; este adevărat însă că el apreciază rolul factorului geografic din perspectiva teoriei eclectice a „factorilor", al cărei conținut teoretic este neîntemeiat din punct de vedere științific.

Eminentul geograf și etnograf S. Mehedinți a abordat în diferite lucrări scrise de-a lungul vastei sale activități de cercetător și pedagog, chestiunea relației om-natură sub ambele ei laturi. El a dezvăluit influența naturii asupra societății și a considerat-o ca fiind mai puternică în fazele inferioare ale evoluției sociale. Că el a exagerat vădit uneori importanța acestei influențe în spiritul determinismului geografic reiese și din aceea că, nefiindu-i suficient de clară deosebirea calitativă dintre natură și societate, a considerat omenirea ca o „formație biogeografică"[15]. Dar chiar în unele din aceleași opere ale sale în care se resimte viguros influența determinismului geografic, pe care l-a propagat, ca și în altele, se impune ideea creșterii neîncetate a puterii de influențare a societății asupra naturii[16]. Susținînd că societatea nu s-a adaptat pasiv la condițiile naturii, el merge pînă la recunoașterea importanței deosebite a factorului social în prefacerea naturii, mai cu seamă a unor anumite părți ale acesteia (de exemplu biosfera). Criticînd acțiunile de exploatare nerațională a unor bogății naturale, ca de pildă, pădurile, de către întreprinzătorii capitaliști, el a dezvăluit consecințele dăunătoare ale ruperii echilibrului dintre componenții mediului geografic; în același timp el a arătat că poporul român de-a lungul veacurilor a exploatat cu chibzuință natura, la care s-a adaptat în mod activ.

Dintre geografii români înaintați, C. Vîlsan s-a situat pe poziția cea mai unitară și cea mai avansată din punct de vedere teoretic în înțelegerea deosebirii dintre societate și natură și explicarea interacțiunii dintre ele[17].

Considerînd cadrul geografic ca o „potență" care se realizează favorabil sau defavorabil, după „directiva curentelor istorice"[18], și apreciind de pe poziții înaintate rolul său în condiționarea evenimentelor sociale, G. Vîlsan ia atitudine critică hotărîtă împotriva determinismului geografic. El dezvăluie și consecințele practice dăunătoare pe care le poate provoca aplicarea sa: „O astfel de doctrină — spune G. Vâlsan — poate să fie primejdioasă dezvoltării naționale, prin faptul că dezapreciază inițiativa pe care se cuvine să o aibă un popor. *Căci un popor plin de energie, oricare ar fi împrejurările geografice, reușește, prin forța sa, să-și facă un asociat din mediul fizic*"[19].

---

[14] D. Gusti, *Legile unității sociale*, București, 1943, p. 9.

[15] S. Mehedinți, *Terra*, vol. II, București, 1931, p. 883, 886, 888.

[16] Idem, *Antropogeografia*, București, 1942, p. 76—92.

[17] Vezi G. Vâlsan, *Mediul fizic extern și capitalul biologic național*, Cluj, 1928; *Cercetările sociologice privite din punct de vedere geografic*, în „Buletinul Societății române de geografie", tom. LV, 1936.

[18] Idem, *Mediul fizic extern și capitalul biologic național*, în *loc. cit.*, p. 13.

[19] *Ibidem.*

Unele idei înaintate în explicarea relaţiei om-natură găsim şi la geografii C. Brătescu, V. Mihăilescu, I. Rick etc.

★

Concepţia posibilistă în geografia umană din Apus a apărut nu numai ca o reacţie la excesele şi insuficienţele teoretice vizibile ale ecologiei umane şi determinismului geografic, care şi-au găsit expresia cea mai fidelă în teoriile antropogeografice; apariţia ei era cerută de necesitatea generalizării noilor fapte şi experienţe acumulate de societate. Este vorba de anumite schimbări reale, adînci intervenite în raportul dintre societate şi natură îndeosebi în urma avîntului industrial al ţărilor capitaliste dezvoltate şi a expansiunii lor teritoriale în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Aceste fapte şi experienţe contraziceau vădit ideile ecologiei umane, ale determinismului geografic. Creşterea foarte rapidă a tehnicilor de utilizare a naturii, de dominare a spaţiului pe baza unei puternice industrii demonstra că în diverse regiuni naturale ale ţărilor coloniale au putut fi create noi forme de viaţă economică, de organizare a producţiei şi în general forme de civilizaţie care proveneau din alte regiuni sau ansamble regionale. Uneori, aceste noi forme s-au suprapus peste formele de civilizaţie indigenă, acestea fiind tot mai comprimate, restrînse sau chiar eliminate.

S-a tras concluzia că nu natura determină istoria societăţii, ci invers, istoria, activitatea oamenilor modelează fizionomia regiunilor naturale. Raportul dintre geografie şi istorie este inversat. S-a constatat că omul modifică, schimbă şi chiar creează noi peisaje graţie creşterii mijloacelor sale de acţiune, în vederea obţinerii unui maxim de eficacitate economică.

Modificînd în mod radical reprezentarea geografică despre relaţia om-natură, posibiliştii geografici nu reuşesc totuşi să explice ştiinţific geneza şi evoluţia evenimentelor sociale în general, ale celor legate de acţiunea omului asupra naturii în particular. Lipsiţi fiind de o concepţie filozofică şi sociologică ştiinţifică, ei ajung pe poziţii indeterministe în explicarea originii fenomenelor economice-geografice.

Posibiliştii geografici, conştienţi de deosebita complexitate a genezei fenomenelor sociale, deci şi a celor de geografie economică, au dezvăluit că ele nu se supun unei determinări rigide, simple şi absolut necesare din partea agenţilor naturali[20].

Ei susţin că fenomenele economice-geografice sînt rezultatul intersectării şi interferării unui mare număr de factori şi că înlănţuirea de cauze şi efecte în ştiinţele umane este greu sau aproape de loc sesizabilă. Posibiliştii geografici recomandă, în spirit pozitivist, să ne mulţumim în explicarea fenomenelor economice-geografice mai curînd cu stabilirea de raporturi de conexiune decît de raporturi cauzale[21].

Ideea că geografului economist i se cere să dezvăluie interacţiunea complexă şi integralitatea tuturor factorilor — naturali şi economici — în cadrul peisajului, deşi este valoroasă, nu poate orienta eficient cerce-

[20] Vezi Orlando Ribeiro, *lucr. cit.*, p. 37.
[21] Jean Brunhes, *La géographie humaine*, Paris, 1912, p. 725.

tarea dacă nu este completată cu cerința relevării cauzelor principale, a factorilor predominanți în condiționarea fenomenelor economice-geografice. Hegel a subliniat insuficiența și inconsistența conceptului de interacțiune dacă nu este însoțit de cerința dezvăluirii cauzei hotărîtoare din rețeaua interacțiunii. Lenin arată că „numai «interacțiune» = vid"[22]. Rămînînd la cerința interacțiunii, posibiliștii își îngreuiază accesul spre cunoașterea esenței fenomenelor economice-geografice, a legilor lor și deci spre explicarea lor deterministă, consecvent științifică. La aceasta contribuie și poziția sociologică idealistă pe care ei se plasează : fenomenele economice-geografice sînt puse în dependență exclusivă sau aproape exclusivă de viața spirituală a oamenilor, de ideile, de psihologia, de voința lor, în general de factorii subiectivi. „Între natură și construcțiile umane —, spune Jean Brunhes — se strecoară un intermediar de care trebuie ținut neapărat seama — elementul psihologic"[23]. Faptele de geografie umană, susțin Jean Brunhes și Camille Vallaux, „își trag specificitatea lor originală... dintr-un fapt uman legat fie de necesitățile fiziologice ale corpurilor noastre, fie de dorințele sau concepțiile noastre, fie chiar de iluziile noastre schimbătoare"[24].

Așadar, explicarea fenomenelor economice-geografice, care duc la modelarea specifică a unei regiuni geografice, nu poate fi făcută prin condițiile naturale ; acestea nu oferă cheia înțelegerii originii și sensului lor. Cheia explicării acestor fenomene din cuprinsul unui anumit spațiu al globului, într-un anumit moment istoric se află în ideile (morale, politice, religioase etc.), în năzuințele și actele de voință — variabile — care pun în mișcare oamenii[25]. Evoluția raportului om-natură este pusă de posibiliști în dependență de evoluția ideologiei și psihologiei oamenilor[26] ; ca mărturie este dat faptul că în timp ce mediul natural rămîne în general neschimbat lungi perioade de timp, factorul spiritual, psihologic se vădește a fi variabil[27].

Supraestimînd libertatea de acțiune a oamenilor, capacitatea lor de a avea inițiative și de a decide, în anumite limite, asupra direcției desfășurării proceselor sociale, inclusiv asupra celor ce vizează transformarea peisajului, posibiliștii susțin că este imposibil a sesiza existența vreunei necesități, a unor raporturi regulate în desfășurarea acestor procese. Cursul lor ar putea fi la un moment dat complet schimbat de inițiativa cuiva,

---

[22] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 138.

[23] Jean Brunhes, *lucr. cit.*, p. 725.

[24] Jean Brunhes și Camille Vallaux, *lucr. cit.*, p. 58.

[25] Intensificarea și perfecționarea eforturilor oamenilor de valorificare a naturii într-un anumit teritoriu, într-o perioadă istorică anumită pot fi determinate, uneori, după Jean Brunhes, de impulsuri spirituale colective, ca : ideea de unitate națională, orgoliul unui popor care își înfăptuiește sau vrea să-și înfăptuiască dezideratele istorice, puterea tradițională a unui sentiment imperios de datorie, zelul apostolic, pentru triumful unei credințe etc. (*lucr. cit.*, p. 71). Alteori, ideile și năzuințele diferitelor personalități, conducători etc. declanșează și orientează acțiunile oamenilor de transformare și valorificare a peisajului.

[26] Jean Brunhes, *lucr. cit.*, p. 725.

[27] Posibiliștii încearcă uneori să explice evoluția factorului spiritual care declanșează faptele economice-geografice prin influența schimbărilor din mediul natural înfăptuite de om (vezi Jean Brunhes, *lucr. cit.*, p. 725). Jean Brunhes cere ca pe acest *relativism psihologic* să se stabilească studiul geografiei istorice (*lucr. cit.*, p. 69).

sau de un accident istoric, de un factor spontan sau întîmplător[28]. „În fapt — susţine Paul Vidal de la Blache —, tot ceea ce priveşte omul este lovit de contingenţă"[29].

Gîndirea metafizică pendulează între două extreme : ori admite o determinare absolut necesară, fatală a fenomenelor economice-geografice (determinismul geografic), ori se abate spre indeterminism şi voluntarism (posibilismul geografic).

Aşadar, insuficienţa teoretică a conceperii interacţiunii factorilor naturali şi economici din cadrul peisajului şi viziunea sociologică idealistă i-au împins pe posibilişti spre indeterminism şi voluntarism în explicarea fenomenelor economico-geografice : de iniţiativele mai mult sau mai puţin arbitrare ale omului — limitate doar de trăsăturile şi legile naturale ale peisajului — depinde, în ultimă instanţă, direcţia desfăşurării acestor fenomene. Se atribuie, aşadar, un rol primordial capacităţii omului de a alege din complexitatea interacţiunilor mediului natural acei factori pe care îi consideră că împlinesc mai deplin una sau alta din dorinţele sale.

Susţinerea de către posibilişti a dificultăţii sau chiar a imposibilităţii de a da explicaţii prin raporturi cauzale necesare, legice fenomenelor economice-geografice rezultă şi din acea deficienţă a metodologiei lor idealist-metafizice în cercetarea faptelor sociale : tendinţa de a conferi o importanţă hotărîtoare mai curînd iniţiativelor şi actelor de voinţă individuale decît celor sociale colective, care pun în mişcare clase, mase, şi chiar popoare întregi.

Dacă fenomenele economice-geografice se supun, după posibilişti, pentru considerentele arătate, unui mod de explicare mai suplu şi mai puţin cert[30], în schimb ei recunosc că numai fenomenelor fizico-geografice li se poate da o explicare cauzală prin raporturi necesare, repetabile.

Numeroşi reprezentanţi contemporani ai posibilismului se menţin într-o măsură sau alta pe aceeaşi poziţie idealistă, indeterministă în explicarea faptelor de geografie economică[31].

Este adevărat că factorii subiectivi şi întîmplători creează posibilitatea opţiunii, a înfăptuirii unui anumit scop într-una sau alta dintre variantele posibile, dar nu se poate susţine că aceştia au o însemnătate hotărîtoare în determinarea orientării generale a evoluţiei sociale, a acţiunii oamenilor asupra naturii.

Determinismul social în concepţia marxist-leninistă rezidă nu numai în recunoaşterea rolului hotărîtor al cauzalităţii, al necesităţii, legilor în desfăşurarea evenimentelor, al acţiunii unor factori obiectivi, dar şi a activităţii conştiente a omului, a libertăţii, aşadar a unor factori subiectivi; acţiunea factorilor subiectivi constituie o latură inseparabilă a determi-

---

[28] Unii geografi umani contemporani, ca, de exemplu, Orlando Ribeiro, se pare că tind să interpreteze în spirit mai realist şi cuprinzător rolul factorilor sociali în producerea fenomenelor de geografie umană : „Modelarea fizionomiei regiunilor naturale — spune O. Ribeiro — este rezultatul operei oamenilor comandată de stadiul lor de civilizaţie" (*lucr. cit.*, p. 14).

[29] Paul Vidal de la Blache, *La répartition des hommes sur le globe*, în „Annales de géographie", vol. 26, 1917, p. 171.

[30] Aşa, de exemplu, după posibilişti, este extrem de dificil să determinăm cauzele faptelor de geografie umană cum sînt concentrarea şi diseminarea populaţiei pe un anumit teritoriu, trecerea unei aceleiaşi populaţii din acelaşi mediu natural, în timpuri diferite, de la o ocupaţie la alta (vezi Orlando Ribeiro, *lucr. cit.*, p. 14).

[31] Vezi Max. Deruaux, *Précis de géographie humaine*, Paris, 1961.

nismului social, o verigă și o completare a sa. Nu este întemeiată contrapunerea metafizică a acestor laturi indisociabile ale determinismului social. Desigur că latura primordială și dominantă a determinismului o constituie, în concepția materialistă a marxismului, cauzalitatea, necesitatea legile obiective ale naturii și societății.

★

Micșorarea continuă a independenței omului față de natură nu poate fi un argument pentru a contesta influența naturii asupra activității și modului de viață al omului. Și posibiliștii recunosc, cum am văzut, că influența naturii rămîne permanentă, impunînd limite — variabile istoricește — tendințelor omului către dominarea ei. Însuși L. Febvre, cel care, după cum menționează Georges Tatham, a subliniat, poate cel mai mult dintre posibiliști, importanța libertății omului de a alege între diferite posibilități ale mediului natural[32], recunoaște că oamenii nu se pot descotorosi de influența acestuia asupra vieții și activității lor[33]. În acest caz, poziția indeterministă a posibiliștilor în interpretarea faptelor de geografie economică apare atenuată.

Capacitatea omului de a alege între diferite posibilități ale naturii depinde de zona geografică, de condițiile existente în cuprinsul ei, mai mult sau mai puțin favorabile sau nefavorabile. Mediul natural impune anumite limite intervenției omului, variabile de la un loc la altul al suprafeței terestre[34]. Intervenția omului este de asemenea limitată de mijloacele sale de acțiune, variabile de la o perioadă istorică la alta.

Omul însă triază, pe măsura mijloacelor sale de acțiune, diferite posibilități cuprinse în însușirile și legile interacțiunii dintre componentele peisajului, dînd curs unora, stăvilind pe altele. Amenajarea teritoriului prin îngrășăminte chimice, îndiguiri, desecări, baraje, construirea de căi de comunicație, modificarea litoralului mărilor potrivit nevoilor societății, adaptări ale diferitelor soiuri de plante și animale la condiții climatice ale altor regiuni etc. constituie modalități de triere a posibilităților mediului natural.

Din confluența necesității naturale și a acțiunii oamenilor în cadrul peisajului, desfășurată pe baza necesității social-economice obiective, rezultă, ca o sinteză de un fel deosebit, efecte orientate în sensuri diferite, dar unitare : unele în cîmpul naturii, ducînd la „umanizarea" peisajului, altele în cîmpul vieții sociale, ducînd la „naturalizarea" activității omenești ; ele sînt inseparabile, ca fețele aceleiași medalii.

Omul poate modifica, în măsură crescîndă, potrivit nevoilor sale de valorificare, anumite raporturi dintre elementele peisajului, cum am arătat, însă în limitele cerințelor legilor geografice care reglementează aceste raporturi. În această privință, geografului i se cere să ia în considerație integralitatea elementelor și a condițiilor din cadrul unui complex natural. În ace-

---

[32] Vezi Georges Tatham, *Environmentalism and Possibilism.* In Griffith Taylor, în *Geography in the 20-th Century*, Londra, 1960.

[33] Există unii geografi mai optimiști, ca, de exemplu, N. J. P. Pounds, care susțin că „e posibil ca într-un viitor care nu e așa de departe restricțiile pe care le impune încă natura întreprinderilor omului să ajungă a fi complet eliminate" (*Géographie historique de l'Europe*, Paris, Payot, 1950, p. 449).

[34] Posibiliștii îndeamnă omul la prudență în acțiunea de subordonare a naturii, pentru a preîntîmpina „revanșa faptelor fizice contrariate", ce-ar putea anula dintr-o lovitură imense construcții umane (vezi Jean Brunhes, *La géographie humaine*, Paris, 1912, p. 746).

leași ordine de idei, geograful, examinînd elementele unei regiuni valorificate, trebuie să țină seama și de influența sistemelor economice, a modului de viață, de civilizație, precum și de legăturile tradiționale care s-au format istoricește în cadrul peisajului. Abordarea *concret—istorică* a interacțiunii om-natură este o cerință importantă care stă în fața geografului economist. Determinismul dialectic implică istorismul; interacțiunea dintre societate și natură în cadrul unei regiuni este subordonată, într-o anumită măsură, trecutului, istoriei anterioare a acestei interacțiuni.

Prin prisma acestor considerații apar neîntemeiate, inconsistente din punct de vedere teoretic și, ca atare, lipsite de orice șansă de aplicabilitate practică propunerile acelor geografi și economiști care vizează crearea unor raioane economice regionale interstatale. Aceste planuri nu țin seama de trăsăturile determinate ale peisajului formate în decursul istoriei sale naturale și de importanța elementelor din trecutul comunităților umane, formate istoricește, asupra dezvoltării actuale. Aplicarea lor ar duce, în ultimă instanță, la dezmembrarea economiei naționale unitare, la știrbirea integrității teritoriale și a suveranității naționale. Complexul teritorial de producție se poate dezvolta numai în limitele granițelor unor state suverane, ca o parte integrantă a ansamblului economiei naționale unitare.

Oamenii nu-și pot propune orice fel de scopuri, orice fel de inițiative atunci cînd acționează asupra naturii. Aceste scopuri, inițiative trebuie să concorde, în ultimă instanță, cu legile obiective din cuprinsul peisajului, cu cerințele legilor social-economice, de asemenea obiective, ale societății. Ei vor putea însă înfăptui aceste scopuri, dictate de o anumită necesitate social-economică obiectivă, în diferite variante, potrivit posibilităților oferite de mediul natural și mai ales celor oferite de societate (orînduirea social-economică și politică, nivelul științei și al tehnicii etc.).

Indiferent de caracterul mai mult sau mai puțin avantajos al peisajului, o necesitate social-economică determinată orientează, în ultima instanță, direcția și caracterul interacțiunii om-natură, rezultatul de ansamblu al acestei interacțiuni. Evident că, în cadrul acestei necesități social-economice obiective, care se întrepătrunde, în anumite limite, cu necesitatea naturală, omul are o anumită libertate de alegere între diferite posibilități oferite de natură și de societate și, în consecință, de elaborare a unor soluții variate.

Deci practica socială determină, în ultimă instanță, orientarea acțiunilor economice-geografice ale societății; tot practica socială verifică valoarea și eficiența soluțiilor legate de valorificarea mediului natural. Dar determinarea acțiunilor omului de către practica socială nu exclude însemnătatea deciziei individuale a unei personalități, a unui conducător în privința alegerii unei soluții sau alta de valorificare a naturii, ci o presupune.

Dezvăluirea interacțiunii complexe dintre diversele fenomene economice-geografice și, ca urmare, efectuarea sintezei sînt impuse de necesitatea explicării deterministe a acestor fenomene. Nu se pot concepe, totodată cercetări economice-geografice valoroase și eficiente fără analiză; aceasta permite cunoașterea aspectelor parțiale ale fenomenelor economice-geografice și, pe această bază, realizarea sintezei lor.

Nu este întemeiată tendința acelor geografi care, de teama de a nu cădea în determinism geografic, tind, în cercetările lor să exagereze latura social-economică a faptelor de activitate umană din cadrul peisajului,

pierzînd din vedere sau subapreciind necesitatea legării acestor fapte de condiţiile concrete fizico-geografice. De asemenea, neîntemeiată este exagerarea însemnătăţii elementelor din trecut ale activităţii omeneşti în cuprinsul peisajului, în care caz se vădeşte un istorism exagerat. Aceste tendinţe pot duce la desprinderea faptelor economice-geografice de însuşirile mediului natural cu care se află într-o permanentă influenţă reciprocă — mai mare sau mai mică. Studiile de geografie economică sînt de neconceput independent de geografia fizică.

Dezvăluirea interacţiunii complexe dintre natură şi societate este o particularitate esenţială a geografiei moderne care a părăsit determinismul geografic. Unitatea, coeziunea geografiei fizice şi a geografiei economice, care implică diversitatea lor — pentru care pledează cei mai mulţi geografi[35] —, rezultă, în ultimă instanţă, din unitatea şi deosebirea dintre natură şi societate.

Determinismul geografic afirmase existenţa unei antinomii între om şi natură prin exagerarea, în spirit fatalist, a importanţei mediului natural în viaţa societăţii, căruia societatea trebuie să i se supună pasiv. Tot exagerată este şi tentativa ce şi-ar putea face loc de a supraevalua capacitatea omului de a supune natura — considerată ca ostilă omului — şi a-l concepe, în spirit voluntarist, suveran, atotputernic. Georges Tatham spune : „Vechea dihotomie dintre om şi natură, concepţia că mediul este un duşman care trebuie cucerit sau căruia trebuie să te supui pasiv, poate duce numai la eşecuri sau stagnare"[36]. Iar în continuare : „... în geografia umană, posibilismul ar sugera că scopul cel mai înalt nu trebuie să fie nici cucerirea, nici supunerea, ci cooperarea cu natura" [37].

Dar nu se poate pierde din vedere că unitatea sau cooperarea om-natură nu exclude, ci implică contradicţia : omul cucereşte şi stăpîneşte natura nu ignorîndu-i legile, ci adaptîndu-li-se în mod activ. Unitatea sau cooperarea om-natură are o natură dialectică, contradictorie şi evoluează în direcţia creşterii neîncetate a influenţei primului termen — a omului. Modificarea chibzuită tot mai amplă a naturii de către om, potrivit nevoilor sale de valorificare, pe baza ştiinţei şi tehnicii în continuă dezvoltare, nu duce la îndepărtarea omului de natură, ci la cooperarea tot mai armonioasă şi intrinsecă cu aceasta.

În concluzie, nu este îngăduit, în lumina consideraţiilor de mai sus, a exagera în spirit fatalist importanţa influenţei naturii asupra societăţii — poziţie pe care se situează determinismul geografic ; de asemenea nu este ştiinţifică exagerarea subiectivistă a importanţei influenţei omului asupra naturii, considerarea sa ca absolut suveran, atotputernic, oricît de mult ar fi sporit forţa sa de acţiune.

Cu creatorii posibilismului geografic s-a petrecut acelaşi fapt care se întîmplă cu mulţi oameni de ştiinţă burghezi care nu cunosc filozofia materialismului dialectic şi a materialismului istoric sau ajung să se informeze despre ea în mod sporadic. Ei sînt nevoiţi uneori să repete adevăruri pe care clasicii marxismului le descoperiseră, în cercetările lor filozofice,

---

[35] Vezi Dino Gribaudi, *Tendenze coesive nei più recenti sviluppi della Geografia.* Estratto della „Rivista Geografica Italiana, Annatta LXXII, fasc. I, Marzo 1965.

[36] *Ibidem*, p. 161.

[37] *Ibidem.*

sociologice, economice etc., cu mult timp înainte și pe care le formulaseră și fundaseră incomparabil mai profund și mai clar.

Statornicirea de către posibiliști a unei opoziții între fenomenele naturale, fizico-geografice, considerate necesare și previzibile, și acțiunile umane în cadrul peisajului, considerate ca nesusceptibile explicării prin relații cauzale necesare, repetabile, nu poate fundamenta geografia economică ca știință.

Pe această teză, neîntemeiată științific, se sprijină unii geografi umani cînd își exprimă îndoiala față de posibilitatea constituirii geografiei umane ca știință în stare să formuleze legile *generale* ale fenomenelor economice-geografice, și, în virtutea acestui fapt, susțin posibilitatea reală numai a studiilor de geografie umană regională.

Concepția filozofică marxistă despre raportul om-natură și determinism este singura în stare să ofere o perspectivă teoretică-metodologică justă pentru explicarea naturii și genezei fenomenelor economice-geografice și pentru fundamentarea geografiei economice ca știință.

SISIF SAU PROMETEU?

(Despre etica lui Camus)

DE

ERNŐ GÁLL (Cluj)

I

Umanismul epocii luminilor mai plătea tribut de admirație reprezentanților „marii opoziții mitologice". Pe Sisif și pe Prometeu îi cita ca aliați în lupta pe care o ducea împotriva feudalismului. Virtual, antinomia dintre cei doi revoltați apare în gîndirea lui Albert Camus. Dar oare se pot confrunta cei doi eroi mitici? Și trebuie oare să optăm pentru unul din cele două ethos-uri?

În scrierile sale de adîncă inspirație etică, Albert Camus caută răspuns la problemele mari ale existenței umane. Viață și moarte, ideal și sinucidere filozofică, fericire și deznădejde, revoltă și revoluție, iată principalele teme din opera scriitorului-filozof francez, care oferă tot atîtea motive de meditație și neliniște. Ideile sale, pe lîngă faptul că au dat naștere la un șir întreg de înflăcărate polemici, exercită, incontestabil, o mare influență asupra acelei tabere de cititori care au găsit formulate în opera lui Camus propriile lor sentimente, frămîntări și căutări.

Iată, spre exemplu, problema sensului vieții, a cărei abordare și rezolvare sui-generis conferă o înaltă tensiune multor scrieri ale lui Camus și produce o explicabilă rezonanță în conștiința omului epocii noastre zbuciumate. Istoria ideilor umaniste este o dovadă că această problemă nu poate fi evitată. Nu există gînditor sau curent umanist mai important care să fi lăsat fără răspuns întrebarea presantă, adeseori chinuitoare: pentru ce trăim, care e conținutul și sensul existenței noastre?

Adam Schaff scrie că — în parte sub influența studiilor sale neopozitiviste — vreme îndelungată a avut reticențe față de încercările de a diseca sensul vieții. Dar, cu ocazia unui curs ținut în fața studenților, n-a mai putut trece cu vederea insistenta revendicare: trebuia să încerce să toarne în cuvinte răspunsul dorit. Atenția încordată cu care a fost urmărită expunerea sa îi întări convingerea că nici în această privință neopozitiviștii nu au dreptate; sensul vieții nu este o pseudoproblemă, ci una primordială, pe care fiecare epocă, fiecare forță socială, fiecare generație și, în sfîrșit, fie-

Rev. filoz., 13, 7, p. 887–902, București, 1966

care individ trebuie s-o rezolve. Desigur, răspunsurile date vor purta în mod inevitabil pecetea epocii, a societăţii, a unei anumite ideologii, dar e tot atît de adevărat că formularea lor este totdeauna puternic influenţată de subiectivitatea celui care dă răspunsul. Am putea spune că ne găsim în faţa unei probleme etern umane, izvorîtă din încercări şi suferinţă, din realitatea inexorabilă a morţii. Răspunsul apare însă întotdeauna purtînd pecetea distinctă a fiecărei epoci. Acţionează aici dialectica „atemporalului" şi a actualităţii. Dorinţa de a conferi sens propriei sale existenţe şi lumii în care trăieşte ţine de trăsăturile caracteristice ale lui *homo sapiens*. El se poate ridica deasupra nivelului simplei vegetări numai dacă încearcă — sub semnul unui ideal — să dea conţinut vieţii sale. Şi aici putem sesiza prezenţa celui mai zbuciumat cîmp de forţe în actualul conflict al umanismelor : idealul respectiv se determină şi în funcţie de ordinea valorilor în sînul umanismului dat.

Deci : ce loc ocupă viaţa, respectiv sensul vieţii, pe scara valorilor la Camus ?

Nimic nu-i este mai străin filozofului revoltei şi al absurdului decît atribuirea vreunui sens superior lumii şi vieţii. Stoicismul amar al lui Camus este indiferent faţă de viitor, faţă de o viaţă conformă unui ideal. Cercetînd ierarhia valorilor sale, în *Mitul lui Sisif*, vom da de o formulare paradoxală : credinţa în sensul vieţii presupune o scară de valori, presupune opţiune ; credinţa în absurd exclude aceasta. Totuşi, teza nu se poate identifica cu nihilismul absolut, cu renunţarea la aspiraţia de a găsi conţinutul vieţii. Dimpotrivă, Camus afirmă că problema cea mai presantă este tocmai descoperirea semnificaţiei vieţii. Această semnificaţie o cercetează, o caută şi eroii săi : Diego personajul din *L'état de siège*, spune : „Viaţa mea nu înseamnă nimic. Numai sensul vieţii mele are însemnătate". Lumea nu are un sens superior, dar are totuşi o valoare, şi aceasta e omul, singura fiinţă care vrea să confere sens lumii şi sie însăşi.

A găsi sensul vieţii înseamnă a respinge în mod justificat sinuciderea, care, după Camus, este singura problemă serioasă de filozofie. Sinuciderea, ca răspuns posibil la absurditatea lumii, devine problema centrală a gîndirii sale etice-filozofice. Raţionamentul lui Camus porneşte de la confruntarea cu absurditatea lumii şi a existenţei, pentru ca în cursul elaborării fenomenologiei şi a tipologiei absurdului să respingă sinuciderea şi să indice singura soluţie posibilă, care, după părerea lui, este şi singurul sens al vieţii : *revolta*.

Dar de ce este absurdă lumea şi în ce constă absurditatea ei ? Dacă am încerca să periodizăm ansamblul creaţiei lui Camus, atunci, referindu-ne la o autocaracterizare a sa, am putea spune că prima perioadă în dezvoltarea concepţiei sale, reflectată şi exprimată în *L'étranger*, *Le mythe de Sisyphe*, *Caligula*, este dominată tocmai de analiza absurdului. Camus abordează această temă din mai multe direcţii, încercînd s-o rezolve cu ajutorul mai multor categorii (sens, noţiune, conştiinţa absurdităţii, om absurd, erou absurd, operă absurdă).

Absurdul nu poate fi găsit separat nici în om, nici în lume, ci în raportul, în confruntarea dintre om şi lume. Absurdul îşi are rădăcinile, pe de o parte, în conflictul dintre lumea iraţională şi conştiinţa umană, care caută să-i definească sensul, iar pe de altă parte, în contradicţia ireductibilă dintre instinctul vieţii şi moarte. Primul aspect apare pe planul cunoaşterii

găsindu-şi expresia în *Mitul lui Sisif*, iar celălalt îl întîlnim mai ales în operele literare ale lui Camus.

În viziunea lui Camus, omul a fost aruncat într-o lume pe care este incapabil s-o cuprindă în categorii raţionale. Această lume e lipsită de iluzii şi lumină, iar omul — un exilat în ea ; nu-l consolează, nu-i dă nădejdi nici amintirea mitică a paradisului pierdut, nici fata morgana a pămîntului făgăduinţei. Din această ruptură între om şi viaţă se alimentează sentimentul absurdului, *anxietatea*.

Decisiv, după părerea lui Camus, este tocmai faptul că, dacă omului îi este dată doar absurditatea, el trebuie să răspundă la întrebarea : se poate trăi în lumea absurdului, există vreo cale de ieşire ?

Kierkegaard, Chestov, Husserl — filozofii despre care Camus afirmă că au sesizat caracterul absurd al lumii — au încercat să găsească refugii : Kierkegaard în credinţa religioasă, Husserl în metafizică. Camus nu-i urmează pe această cale, dar nu optează nici pentru sinucidere. Ateismul său specific îl face să refuze soluţia lui Kierkegaard, iar demnitatea omenească — pe aceea a „sinuciderii filozofice". Căci sinuciderea ar însemna recunoaşterea înfrîngerii omului, capitularea în faţa absurdului. Trebuie să murim neîmpăcaţi, şi nu din voinţa noastră propovăduieşte Camus.

Dezaprobarea autoanihilării nu ne împacă cu filozofia absurdităţii. Nu ne situează în ea nici negarea soluţiilor religioase şi metafizice. Contradicţia dintre realitate şi conştiinţa cognitivă caracterizează într-adevăr atît dialectica cunoaşterii, cît şi, în sens mai larg, modul de existenţă al omului. Desigur, acest conflict nu se va putea soluţiona niciodată definitiv, Odiseea spiritului nu poate avea un *happy-end* gnoseologic — în lumina împlinirii adevărului absolut. Caracterul infinit al cunoaşterii nu mai trezeşte în omul contemporan al revoluţiei tehnice-ştiinţifice doar sentimentul anxietăţii, deşi — eliberat de nădejdile naive scientiste — el îşi dă seama tot mai mult de primejdiile dezvoltării tehnice care-i scapă de sub control. Drama conştiinţei cognitive nu este o tragedie căreia fatalitatea îi împrumută o notă funebră. Structural, lumea nu este iraţională, dar nici nu-şi descoperă tainele fără nici o rezistenţă.
Confruntarea conştiinţei umane cu lumea este un conflict, care sub anumite aspecte îşi găseşte soluţii parţiale, pentru ca sub altele să se reactiveze mereu în timp.

Desigur, moartea este un fapt pe care neacceptarea „sinuciderii logice" nu-l suprimă. Camus este preocupat de moarte, în care, după cum am văzut, descoperă unul din elementele absurdului. A recunoaşte caracterul limitat al existenţei umane nu înseamnă decadenţă. Faptul că moartea — într-o anumită perspectivă — ocupă un loc central tocmai la existenţialişti nu îndreptăţeşte pe nimeni la o poziţie refractară faţă de această problemă. Dimpotrivă, cele mai bune tradiţii ale umanismului (etica epicureistă de pildă) arată că definirea sensului vieţii impune de-a dreptul confruntarea cu moartea. Camus nu poate fi criticat numai pentru faptul că, analizînd soarta umană, meditează mult asupra morţii. În schimb e incontestabil meritul său de a fi exclus din acest raport iluzia vieţii de dincolo, acea ieftină consolare pe care o consideră nedemnă de om. Conştiinţa sfîrşitului inevitabil ne eliberează, după părerea lui, de chinuitoare frămîntări, iar omul, recunoscîndu-şi limitele, poate să caute şi să-şi găsească libertatea, fericirea. Viaţa nu devine inutilă prin faptul că ţinem seama de moarte, şi chiar dacă

în concepţia lui Camus sensul vieţii nu se identifică cu vreun mare ideal comunitar, cu lupta în serviciul progresului uman, *memento mori* al său nu sugerează deznădejde, nu justifică resemnarea pasivă.

În umbra morţii, viaţa e lipsită de mîntuire, dar nu e lipsită de valoare. Accentul nu trebuie pus pe durata vieţii, ci pe intensitatea ei. Această viaţă, deşi indiferentă faţă de viitor, nu e lipsită de pasiune, de tendinţa de a epuiza pe deplin posibilităţile date. Viaţa ce se desfăşoară în lumea absurdului nu este altceva decît subvenţionarea absurdului. Trebuie să convieţuim cu el, să-i cunoaştem legile. Omul care are conştiinţa absurdităţii rămîne întotdeauna legat de ea.

Homo absurdus ştie că viitorul e inexistent şi nu crede într-un sens mai profund al lucrurilor. Îşi dă seama că a fost exilat într-o lume îngrădită şi forţa lui constă tocmai în faptul că nu are nădejdi şi nu cere consolare. Omul absurd este lipsit de perspectiva „libertăţii veşnice", dar tocmai prin recunoaşterea acestui fapt are libertate de acţiune. În *Le mythe de Sisyphe*, Camus îl schiţează astfel pe omul absurd : „Într-o cabină închisă, de sticlă, telefonează un om ; nu-l auzim, dar îi vedem fizionomia lipsită de caracteristică ; am putea să ne întrebăm : de ce trăieşte?". În recenzia sa despre *L'étranger*, Sartre evocă această imagine şi demonstrează că, pentru a trece graniţele absurdului, ar fi suficient să intrăm în cabină şi să restabilim legătura întreruptă : „Deschideţi uşa, puneţi receptorul la ureche : contactul există iar, şi activitatea umană şi-a redobîndit sensul".

Critica lui Sartre vizează unul din punctele cele mai vulnerabile ale absurdului în concepţia lui Camus. Ceea ce autorul *Mitului lui Sisif* consideră a fi ceva veşnic, dat o dată pentru totdeauna, este, sub numeroase aspecte, fetişizarea exagerată a unor anumite situaţii. Absurditatea se dovedeşte a fi imaginea hipertrofiată a unor situaţii şi contradicţii reale nu numai pe planul cunoaşterii. Omul nu este atît de neputincios cum sugerează Camus, nemaivorbind de faptul că ceea ce el consideră drept integrantă veşnică a soartei umane, în multe cazuri, nu este decît un derivat istoric. Omul nu este condamnat la robie pe viaţă fără nici o posibilitate de apel. Şi aici trebuie să ne referim la duplicitatea conştiinţei absurdului.

Aprecierea raţională a situaţiilor umane, cunoaşterea realistă a posibilităţilor noastre ţin de condiţiile *sine qua non* ale acţiunii eficiente. Sancho Panza, cu şiretlicurile şi luciditatea sa de spirit, nu asediază mori de vînt, dar nici nu rămîne cu oasele frînte pe cîmpul de luptă fantomatic. Desigur, nu este vorba de a ridica la rangul de ideal prudenţa meschină. Nici Camus nu intenţionează acest lucru, dar, atunci cînd demonstrează că orice plan de viitor înseamnă pentru om cătuşe în plus, el de fapt renunţă la lupta eficientă împotriva absurdului. Deşi nu aprobă sinuciderea, fiindcă ea ar însemna depunerea armelor în faţa fatalităţii, în ultimă analiză, el condamnă la neputinţă pe omul absurdului, care, după părerea lui, trebuie să contemple, să definească, să trăiască absurdul. Intuirea exactă a cadrului dat înseamnă prevenirea multor eşecuri ; dar acest cadru devine cuşcă dacă din capul locului renunţăm să-l lărgim mereu prin acţiunile noastre. Am falsifica însă raţionamentul lui Camus dacă am afirma că în mod univoc el îndeamnă la contemplaţie pe *homo absurdus*, Camus nu renunţă la acţiune, la luptă de vreme ce propovăduieşte tocmai revolta împotriva lumii absurdului.

De asemenea am fi nedrepţi dacă nu am înregistra eroismul nobil în atitudinea omului care îşi apreciază în mod real situaţia, priveşte destinul

în față, înfruntîndu-l. Această rezistență plină de demnitate, avînd și o notă de resemnare, se epuizează însă în vid sau, mai bine zis, într-un mediu fără viitor și fără perspective. Căci Camus își privează omul absurd tocmai de trăsăturile cele mai caracteristice ale existenței umane atunci cînd îl scoate în afara uneia dintre dimensiunile existenței sale — viitorul — și-i interzice ca sub vraja vremilor ce vor veni să-și făurească planuri. Care ar fi fost soarta omenirii dacă marii ei gînditori și oameni de acțiune n-ar fi privit în viitor, ci, robiți de prezent, ar fi trăit doar clipa? Conștiința trecutului și viziunea viitorului nu există decît pentru om ; ele sînt izvoare inepuizabile de energie în lupta sa împotriva forțelor naturii și în infinitul proces al autoformării sale.

Filozofia și morala absurdului nu constau doar în raționamente teoretice. Eseistul, scriitorul Camus, creează tipuri, întruchipează eroi care exprimă ideile și sentimentele sale. În *Mitul lui Sisif*, omul absurd este personificat de Don Juan, actor și cuceritor. Amantul, actorul și cuceritorul, făcînd să subziste absurdul, nu reprezintă o anumită morală, ci fiecare în parte un mod de viață.

Don Juan este un seducător *conștient* ; nici el nu crede într-un sens mai profund al lucrurilor. Morala cantității îl stimulează în dragostea care urmărește mereu cîte un nou subiect, care nu-l izolează de lume și nu-l sărăcește. Această dragoste e de fiecare dată generoasă, temporară, individuală și tocmai din acest motiv totdeauna eliberatoare.

Actorul are o soartă tipic absurdă ; trăiește diferite vieți pentru a le încerca. Performanța lui ilustrează și sub alt aspect absurdul : în trei ore trebuie să prezinte în esență o întreagă soartă.

Cuceritorii știu, ne învață Camus, că acțiunea în sine este sterilă și, atunci cînd vorbesc de victorie, se gîndesc la a se depăși pe ei înșiși. Ei sînt pe deplin conștienți de propria lor măreție, care-i face să stea cu zeii pe același plan.

Tipologia camusiană a absurdului poartă în mod evident pecetea spiritualității autorului. Interesante, adeseori impresionante, portretele care alcătuiesc galeria omului absurd au fost modelate de un gînditor profund și original. Oricît de seducătoare ar fi însă aceste tipuri, e imposibil să nu observăm în descrierea lor contradicțiile și arbitrarul. Chiar dacă unele dintre trăsăturile lor caracteristice se integrează în fizionomia teoretică a omului absurd, altele, în schimb, n-au nici o legătură cu atributele care, după Camus, îl definesc pe acest om.

Absurditatea caracterizează operele literare ale lui Camus din prima perioadă. Oamenii absurzi populează romanul său de mică extensiune *L'étranger* și piesele *Caligula* și *Le malentendu*. Meursault, eroul romanului *L'étranger*, trăiește ca un străin în lumea care pentru el este un loc de exil, o închisoare. Ceea ce face ca acest exil să fie înspăimîntător e faptul că cel ce îl suportă nu simte greutatea poverii sale fără conținut, nu suferă din pricina ei. Legăturile lui cu oamenii sînt accidentale, lipsite de conținut și sens. Nu are nici un sentiment față de mama lui, nici față de iubita lui, nici chiar față de el însuși. Zilele-i trec una după alta, fără vreun țel deosebit, existența lui nu înseamnă mai mult decît satisfacerea nevoilor vegetative. El însuși vede viața astfel : „... Viața omului tot nu se schimbă ... toate viețile sînt la fel ....". Cînd în dunele nisipului fierbinte al Africii de nord (acțiunea se desfășoară în Algeria), această

ființă instinctuală ucide un arab fără vreun motiv deosebit, nici măcar vreo mînie nu-i justifică fapta : nu el apasă pe trăgaci, ci ucigătoarea indiferență întrupată în el, un fel de instinct ce nu poate fi definit. Nu-și regretă fapta ca Raskolnikov, nici nu e mîndru de ea ca Lafkadio Wluiki al lui Gide. În fața tribunalului care pronunță sentința de condamnare la moarte manifestă aceeași indiferență cu care și-a trăit toată viața. Faptul că în crimă și în moarte se regăsește, în sfîrșit, pe el însuși nu înseamnă decît definitivatul sterilității unei existențe care s-a desăvîrșit în absurditate. Meursault, care n-a căutat să dea sens vieții sale, acum, cînd așteaptă să fie executat, are impresia că viața lui s-a desfășurat în mod necesar și justificat așa cum s-a desfășurat, iar moartea sa este împlinirea a ceea ce pînă acum n-a făcut decît să aștepte. „De mine însumi sînt sigur, sigur în toate, ... sigur de viața mea și de moartea ce va să vină. E adevărat, adevărat, e tot ce am... Am avut dreptate, am dreptate, întotdeauna și în toate am dreptate".

Oare Camus n-a vrut să ofere în opera sa de o mare sobrietate decît descrierea absurdului, portretul unui om absurd ? Oare Meursault — ca simbol al speciei umane, al soartei umane — ne solicită la împăcarea cu absurdul, sau, dimpotrivă, la protest, la revoltă ? Cunoscînd concepția autorului, credem că funcțiunea acestei scrieri conține ambele aspecte. În rezonanța sa finală sugerează însă mai mult revolta împotriva indiferenței, a înstrăinării, a exilului, și tocmai în aceasta constă valoarea sa umană.

Meursault devine criminal, dă mîna cu moartea în urma unei „acțiuni gratuite". Pe Caligula—în care Gabriel Marcel vede concretizarea scenică a ideilor din *Le mythe de Sisyphe*—moartea surorii îl face să-și dea seama de absurditatea lumii și-l împinge spre prăpastia tiraniei și a uciderii. Libertatea sa deplină și nelimitată, cu care înfruntă lumea absurdității, înseamnă nesocotirea libertății altora și provoacă rezistența și ura oamenilor. Caligula este ucis. Înainte de moarte, el își dă seamă că drumul ales, libertatea aleasă, a fost o eroare.

Din eroare își ucid fiul, respectiv fratele (pe care nu-l recunosc decît prea tîrziu), cele două personaje feminine din *Le malentendu*. Îl ucid așa cum ucideau și jefuiau sistematic pe orice drumeț care trăgea la hanul lor. Se pare că motivul morții și al crimei, care ocupă un loc central în toate cele trei opere amintite, servește numai în parte la ilustrarea absurdității lumii. Acest motiv exprimă și protestul autorului față de distrugerea vieții omenești[1]. În timp ce *L'étranger* evocă mai ales climatul absurdului, în *Le mythe de Sisyphe* găsim teoria absurdității și imaginea plastică a *eroului absurd* tipic.

De ce, în concepția lui Camus, eroul mitologic este un absurd ? Datorită pasiunilor și chinurilor sale, Sisif disprețuiește zeii, detestă moartea, iubește cu pasiune viața și pentru toate acestea trebuie să sufere, să-și răscumpere păcatele. Camus recompune mitul antic, dîndu-i o nouă interpretare. El nu angajează o polemică cu autorul anonim, colectiv al mitului, nici nu-l combate pe Homer ; nu-l interesează Sisif-penitentul sau suferința lui, ci caută să-și surprindă eroul cînd coboară iarăși și iarăși în vale, pentru ca, rostogolindu-și stînca, s-o ia din nou pe nesfîrșitu-i drum spre culme. Tragismul lui Sisif constă în clarviziunea sa, în faptul că își cunoaște soarta, e conștient de lipsa de perspectivă a acțiunii, a efortului său.

Acest tragism este înălțător însă și dătător de forțe. Conștientul Sisif își învinge soarta, se dovedește mai puternic decît stînca. Clarviziunea, care ar trebui să devină izvorul chinuirilor lui, ascunde în sine garanția victoriei. Nu există soartă care nu poate fi învinsă prin dispreț.

Conștiința, lipsa de iluzii sînt deci elementele determinante ale tragismului lui Sisif. Oare s-ar micșora suferința lui dacă ar nădăjdui că va reuși să-și ducă stînca definitiv pe culme? Camus, dușman inveterat al himerelor și al nădejdilor deșarte, nu cu iluzii vrea să-și fericească eroul prezentat ca simbol al soartei umane. În concepția sa, deznădejdea nu se identifică cu pedeapsa, cu ispășirea. Dimpotrivă. Sisif-omul ar fi vrednic de compătimire dacă ar ajunge rob al propriilor sale nădejdi neîmplinite. Căci lipsa de nădejde încă nu înseamnă desperare, ea nu poate să însemne renunțare la strădanie, la luptă. Sisif poate fi fericit chiar fără nădejdi; mai mult: fericirea lui se desăvîrșește chiar pe terenul deznădejdii. Această fericire nu este în contradicție cu absurditatea; dimpotrivă, ele nu pot fi despărțite una de alta și, datorită acestei legături, sînt părți integrante ale soartei umane. Tainica bucurie a lui Sisif izvorăște și din faptul că nu vrea să-și renege soarta, să scape de povara ce-i apasă umerii.

Deznădejdea nu sugerează fatalism. Ea este un îndemn la perseverență, la revoltă, la strădanie neîncetată. Sisif se revoltă împotriva soartei, rămînîndu-i credincios totodată. Este de cea mai înaltă factură această fidelitate care disprețuiește zeii, ridicînd stînci spre înălțimi, spune Camus. „Lupta pentru cucerirea piscurilor este suficientă în sine pentru a umple inima omului. Pe Sisif trebuie să ni-l imaginăm fericit".

Nu putem rămîne indiferenți față de acest înălțător simbol al credinței și perseverenței umane. Trebuie să avem toată considerația față de o atitudine morală, care îndeamnă la luptă și eforturi neîntrerupte chiar și atunci cînd o acțiune nu s-a întreprins sub augurul reușitei sigure. Este un *ce* profund și tragic uman în acest eroism. E adevărat, nu putem scăpa nici de îndoielile sau de obiecțiile care se nasc în noi. Aprecierea conștientă a situației noastre poate să devină renunțare la a schimba această situație, această soartă? Atitudinea de dispreț suveran în fața sorții presupune, într-adevăr, o mare forță spirituală și morală și poate constitui, într-adevăr, o cuirasă împotriva suferinței. Dar oare nu sîntem capabili de mai mult? Se poate prelungi oare la infinit perseverența fără perspectiva succesului? Putem să ne mulțumim întotdeauna numai cu lupta? Știm prea bine că procesul infinit al progresului își croiește drumul printre nenumărate piedici, ezitări, reculuri. El impune o permanentă dezmințire și rectificare a erorilor cunoașterii, a sofismelor, fără ca vreodată să ne conducă în imperiul adevărului deplin și absolut. Sub acest aspect, lipsa de iluzii poate fi un factor pozitiv, ferindu-ne de infatuare, de anchilozarea socială, de consacrarea adevărurilor propovăduite. Astfel văzut, drumul este într-adevăr atît de important și prețios, încît poate fi comparabil cu ținta finală. Dar lupta, căutarea vizează totuși pretutindeni și întotdeauna o oarecare țintă, obținerea unui anumit rezultat. Finalitatea este un *ce* specific uman, tot atît de indisolubil legat de om ca și eficiența în acțiune. Adeseori putem găsi aspecte profund etice și în acțiunea gratuită, iar fidelitatea nu impune recunoștință în toate cazurile. Luptătorul vrea însă să cîștige bătălia în care s-a

angajat. Şi chiar dacă ţinta de atins coincide cu mersul firesc al dezvoltării istorice, chiar atunci credinţa în victorie poate să favorizeze succesul dorit. Garanţia morală a devotamentului o găsim astfel tot în semnificaţia sa socială, în ultimă analiză, în cauza, respectiv idealul sau persoana semnificativă pentru această cauză, cărora le rămîne fidelă. În acest sens s-ar putea deci interpreta perseverenţa şi credinţa lui Sisif ca exprimînd, într-un anumit fel şi într-o anumită măsură, ceea ce în limbaj camusian am numi suflul vital al ţelurilor şi idealurilor umane.

II

În atitudinea rostogolitorului de stînci găsim cele trei consecinţe ale absurdităţii : conştiinţa, libertatea şi revolta. Am văzut că, deja în *Le mythe de Sisyphe*, Camus indică revolta drept răspuns la absurditatea lumii şi drept singura poziţie filozofică închegată. În studiul său mult controversat, intitulat *L'Homme révolté*, Camus îşi expune amănunţit concepţia despre răzvrătire, care, după părerea lui, este singura atitudine demnă de om. Acest studiu pune şi bazele teoretice ale celei de-a doua perioade de creaţie a lui Camus.

Omul aruncat în lumea absurdităţii trebuie, printr-un fel de cartezianism modernizat, să dărîme întîi ordinea de valori existentă, pentru ca apoi, prin scepticism metodic şi consecvent, să se detaşeze de nihilism. Căci acesta din urmă este doar punct de plecare, pe cînd scepticismul trebuie să servească la găsirea unor valori noi, stabile. Punctul de plecare al raţionamentului lui Camus în *L'Homme révolté* este această tendinţă, pe care o urmăreşte de-a lungul expunerii, sub aspect ontologic, antropologic şi etic, al revoltei. „Spun cu glas tare că nu cred în nimic şi că totul e absurd, dar nu pot să mă îndoiesc de faptul că strig şi mai puţin de faptul că protestez". În imperiul absurdului, protestul este singura certitudine, avînd aceeaşi funcţie ca şi *cogito* în cel al spiritului. Cuget, deci sînt — *mă revolt, deci sîntem !* În cele ce urmează, revolta — acel punct al lui Arhimede construit în condiţiile vicisitudinilor de fiecare zi — se completează cu o semnificaţie antropologică. Ea nu este doar reper în lupta împotriva absurdităţii, ci *una din dimensiunile esenţiale* ale omului. Protestul, răzvrătirea numai în aparenţă au un caracter neutru şi numai pe baza unei aprecieri superficiale pot fi considerate ca o atitudine necreatoare. Sursa răzvrătirii o găsim în energia clocotitoare, în activitatea care forţează limitele ; de fapt, ea deţine un rol constructiv-pozitiv şi este expresia a ceea ce trebuie cu orice preţ apărat în om. Răzvrătitul îşi găseşte în ea sensul vieţii, căci omul este singura fiinţă care refuză să fie ceea ce este. În acest sens, revolta presupune o natură umană imuabilă, deci transistorică.

Această atitudine, care ţine de natura umană „eternă", de esenţa umană „imuabilă" îmbracă totuşi forme diferite în decursul timpului. Camus vorbeşte de două variante mari ale revoltei, pentru ca la sfîrşitul analizei şi caracterizării lor să se desolidarizeze şi de una, şi de alta. Filozoful răzvrătirii nu se identifică fără rezerve cu toate expresiile revoltei care pot fi descoperite în istoria politicii, a filozofiei şi artei. Cu alte cuvinte, revolta ca esenţă umană are şi manifestări neadecvate, care

nu sînt nici în folosul omului, nici al libertății sale. Dintre acestea fac parte atît revolta „metafizică", cît și cea „rațională".

Prima este impulsul prin care omul se împotrivește soartei sale, lumii întregi. Se revoltă împotriva nedreptății și a haosului pe care-l constată în această lume, împotriva vieții condamnate la suferință și moarte. După Camus, linia genealogică a revoltei metafizice începe cu Sade; indică apoi ca descendenți pe Ivan Karamazov, Max Stirner, pe romanticii satanismului, pe Nietzsche și pe suprarealiști. În cursul acestei treceri în revistă îl menționează din nou pe Prometeu, în care vechii greci au personificat „cel mai mare mit al rațiunii răzvrătite". Titanul, care este el însuși semizeu, nu înfruntă însă decît pe unul dintre zei, pe Zeus. De aceea, Camus nu identifică pe purtătorii revoltei metafizice cu discipolii lui Prometeu ci . . . cu fiii lui Cain.

Deci : Cain sau Prometeu? Și de ce Cain?

Genealogul omului revoltat consideră că de fapt primul născut al lui Adam simbolizează această formă a răzvrătirii, căci el, înfruntînd pe capriciosul și răzbunătorul Dumnezeu al *Vechiului testament*, aruncă întregii creații mănușa. Judecata acelei revolte care poartă „pecetea lui Cain" își atinge punctul culminant în critica lui Nietzsche. Camus este de părere că filozoful care a ajuns la concluzia că „Dumnezeu a murit" a transformat filozofia în revoltă. El n-a formulat filozofia revoltei, ci pe revoltă a clădit o filozofie. Camus nu-l identifică pe Nietzsche cu nazismul, deși propovăduirea supraomului a degenerat într-o cultură sistematică de *Untermensch*. Tocmai pentru acest motiv, pînă la urmă, trebuie condamnată revolta metafizică, și mai ales acel reprezentant al ei în a cărui alambicare filozofică „libertatea amețită de propria ei libertate duce la cezarism biologic sau istoric".

Făcînd abstracție de arbitrarul ce se afirmă în alegerea și interpretarea celor ce vehiculează revolta metafizică, nu putem decît să fim de acord cu sentința lui Camus. În fond, ea se îndreaptă împotriva iraționalismului, a nihilismului absolut, iar în ultimă instanță împotriva dictaturii fasciste antiumane. E incontestabil că în această sentință se distinge clar glasul umanistului, al fostului luptător din epoca rezistenței.

Cu totul alta este însă atitudinea noastră față de concepția lui Camus privind așa-numita *revoltă istorică, rațională*. Esența acestei concepții este antagonismul dintre revoltă și revoluție. Camus dezaprobă pe cea din urmă și proslăvește pe cea dintîi. Autorul lui *L'Homme révolté* consideră că revoluția este consecința logică a revoltei metafizice. Spiritul său vrea să asigure suveranitatea omului în timp. În locul lui Dumnezeu, el alege istoria. Punctul de plecare al revoluției este întotdeauna un ideal, la care ea vrea să adapteze lumea. Deși cuprinde în principiile ei dreptatea și libertatea, în cele din urmă, trebuie să sacrifice libertatea. Revoluțiile moderne ar fi dus la consolidarea statului și, în ultimă analiză, la consacrarea nihilismului. Camus ajunge la această concluzie analizînd iacobinismul, hegelianismul, nihilismul rus și marxismul. Interpretarea lui Hegel este în același timp o critică la adresa „ideologiei germane", care proectează rațiunea, dreptatea în transformarea lumii, în progres.

Cu Hegel (pe care-l califică drept filozof napoleonian) începe epoca cultului eficienței, iar după Hegel și Napoleon, nihilismul invadează lumea.

La Camus, raportul de opoziție dintre revoltă și revoluție se poate exprima și prin faptul că aceasta din urmă, după părerea lui, este desfășurarea în ciclu a procesului obiectiv avînd ca rezultat înlocuirea formei vechi de dominație cu alta nouă. Revolta, dimpotrivă, este fluxul neîncetat al răzvrătirii, care, cu toate că duce și la transformarea realității, este independentă de succes. Esența ei constă în faptul că exprimă avîntul omului spre o ordine veșnică.

Și aici îl găsim iarăși pe Prometeu, acea imagine în care filozoful revoltei a întruchipat pe cel dintîi răzvrătit. Am menționat că în opera sa Camus vorbește adeseori despre Cel ce a furat focul. În *Mitul lui Sisif*, de exemplu, reprezentantul omului absurd apare în figura cuceritorului. Deci întruchiparea titanului răzvrătit nu este univocă la Camus. În creația sa, eroul mitologic suferă repetate transformări. Poate numai la el întîlnim în cadrul aceleiași opere interpretări — sub un anumit aspect contradictorii — ale semnificației mitului antic. Prometeu, așa cum a fost înfățișat de Camus, este un erou proteic, schimbător el însuși pentru a putea fi expresia unor simbolici diferite.

Acest fenomen poate fi observat la Camus nu numai pe marginea interpretării lui Prometeu. El însuși a spus despre *Ciuma* că această carte trebuie citită pe mai multe planuri. Indicația autorului se referă la scrierile sale literare și filozofice deopotrivă. Să nu uităm că este vorba de un scriitor complicat, multiplu—inconsecvent uneori—contradictoriu și aparținînd unei epoci de asemenea plină de contradicții.

Făcînd abstracție însă de cele două profiluri amintite mai sus (cuceritorul și răzvrătitul metafizic, neautentic) — care, de fapt, sînt abia schițate—, figura camusiană a lui Prometeu se aseamănă mai mult zeului roman cu dublă față, Janus, decît zeului grec multiform, Proteu.

În *L'Eté* (1946), imaginea lui Prometeu este aceea a unui revoltat umanitarist, al cărui mesaj însă nu mai are în zilele noastre nici o rezonanță. Adversarul lui Zeus a iubit oamenii atît de mult, încît le-a dăruit nu numai focul și tehnica, ci și libertatea și arta. El a dorit eliberarea simultană a trupului și a spiritului. Omenirea de azi însă glorifică doar tehnica. Dacă titanul s-ar întoarce printre noi, ar fi legat cu lanțuri de stîncă în numele aceluiași umanism al cărui simbol este el; și aceleași glasuri ar insulta pe cel învins ca și în tragedia lui Eschil: glasul reprezentanților puterii și constrîngerii. Omul de azi trădează pe cel ce suferă pentru el prin faptul că se lasă robit de istorie. El se întoarce în acea mizerie din care Prometeu a voit să-l elibereze.

Mitul prometeic și-a păstrat deci semnificația actuală pentru omul zilelor noastre. Dacă ne-am resemna să trăim fără libertate și frumos, să satisfacem doar cerințele trupului, lăsînd sufletul flămînd, atunci mitul acesta ne-ar avertiza că orice fel de limitare a omului nu poate fi decît temporară. Nu putem fi în serviciul omului decît servindu-l în tot ceea ce este el.

Eroul legat în lanțuri—în fulgerele și tunetele Olimpului—își păstrează credința nestrămutată în om; tocmai de aceea e mai puternic decît stînca. „Pentru noi această neclintită și răbdătoare perseverență are valoare mai mare decît revolta împotriva zeilor".

În trăsăturile sale esențiale, această imagine a lui Prometeu se încadrează perfect în marea tradiție umanistă legată de numele titanului. Față de acele interpretări antiprogresiste care îl fac pe Prometeu responsabil de efectul distrugător de cultură al tehnicii — pentru a-i făuri noi cătușe—eroul mitic din *L'Eté* apare ca apostol al plenitudinii și al armoniei umane. Oamenii își trădează binefăcătorul atunci cînd din darurile sale își însușesc doar tehnica. Ei l-ar lega din nou de stîncă, pentru că exemplul și mesajul său i-ar stînjeni în aspirațiile lor cu sens unic.

Prometeu din *L'Homme révolté* de asemenea se îndepărtează de muritorii de rînd, dar nu fiindcă aceștia l-au părăsit ; el îi lasă în părăsire, în cursul vremii ce se schimbă, transformîndu-l în Cezar pe răzvrătitul de altădată.

În timp ce în *L'Eté* glasul puterii și al tiraniei îl insultă pe eroul părăsit și de oameni, acum el este acela care, deținînd puterea, subjugă pe cei ce odinioară se aflau sub protecția lui. Vedem deci un Prometeu care suferă și crede în oameni și un altul care de asemenea le vrea binele și se proclamă de aceea conducător al lor, pentru ca, la nevoie, cu forța chiar să-i îndrepte pe drumul pe care-l consideră bun. Căci oamenii sînt slabi : nu vor să asedieze cerul. Preferă plăcerile accesibile azi cetății soarelui de mîine. Se îndoiesc că vor ajunge să trăiască o nouă epocă de aur. Prometeu le spune însă că el cunoaște drumul ce duce acolo, și că numai el îl cunoaște.

În timp ce în prima variantă oamenii atrași în cercul magic al tehnicii încătușează pe profetul care vrea să le dăruiască și frumosul nu numai pîine, în cea de-a doua interpretare, Prometeu îi exilează în deșert pe cei ce nu cred în el, pentru ca acolo, legați de stînci, să fie pradă păsărilor sălbatice.

Atît în prima, cît și în a doua variantă, atitudinea oamenilor față de titan — respectiv față de învățătura lui — este aproape identică : ei nu se ridică deasupra unor exigențe de toate zilele, sînt neîncrezători față de idealuri. Dimpotrivă, raporturile în care se află Prometeu față de oameni sînt fundamental deosebite : în prima variantă el este victimă, în cea de-a doua, din maestru, se transformă în stăpîn. Există totuși un aspect sub care cele două imagini sînt identice : victima și tiranul sînt deopotrivă solitari.

Dubla filozofie a lui Prometeu în concepția lui Camus nu rezultă numai din cele amintite mai sus. În afară de acel Prometeu solitar, care, devenit zeu, este stăpînitor al singurătății oamenilor, Camus vorbește și despre celălalt, cel care a furat focul, autenticul, eternul Prometeu care îmbracă haina uneia dintre victimele tiranului pentru a-i prelua torța revoltei. „Din adîncul vremilor, ecoul aceluiași strigăt răsună mereu în pustietatea scitică".

Transfigurația lui Prometeu exprimă simbolic teza lui Camus despre antagonismul dintre revoltă și revoluție. Înainte de a trece la interpretarea acestei alegorii, să revenim la raționamentul teoretic.

În argumentarea din *L'Homme révolté*, categoriile revoltei și revoluției se confruntă între ele ca noțiuni, indicînd o atitudine etică, fără să aibă vreun conținut social concret. În convulsiunile care declanșează marile transformări sociale, desigur că acționează întotdeauna și factorul etic, acesta însă nu este decît un intermediar al cauzelor mai adînci, de-

terminante ; el nu face decît să nuanţeze (mai mult sau mai puţin) procesul. Revolta şi revoluţia, distilate pînă într-atît, încît se reduc la nişte noţiuni etice abstracte, devin atemporale, iar critica ce rezultă din confruntarea lor îşi pierde caracterul istoric.

Nu contestăm faptul că unele revoluţii s-au îndepărtat de ţelurile lor iniţiale. Istoria ne oferă destule exemple. Camus pierde însă din vedere faptul, de asemenea istoric, că orice revoluţie autentică deschide o epocă nouă în istoria omenirii ; chiar dacă idealurile şi ţelurile iniţiale nu s-au realizat pe deplin, chiar dacă, în cele din urmă, între ideal şi realitate apare o contradicţie, chiar dacă noile condiţii anulează o bună parte din ceea ce figura printre motivele revoluţiei respective, lupta şi sacrificiul nu sînt zadarnice. Istoria nu este o înlănţuire de termidori. Marile revoluţii se desfăşoară într-adevăr sub semnul unor idealuri, dar ele sînt întotdeauna expresia unor necesităţi sociale care s-au impus şi prin care oamenii devin conştienţi de contradicţiile structurale şi de conflictele de clasă ireconciliabile. Revoluţiile nu pot fi osîndite deci pentru simplul motiv că tind să realizeze un anumit ideal. Faptul că, în *L'Eté*, Camus le reproşează oamenilor că nu sînt dispuşi să lupte pentru un ideal, că trăiesc doar clipa, pledează pentru caracterul contradictoriu al afirmaţiilor sale. Viaţă şi ideal, realitate şi ideal nu sînt neapărat în antagonism. Ştiinţele sociale şi filozofia istoriei au ca sarcină obligatorie să verifice ce au devenit idealurile propovăduite, ce anume s-a dovedit a fi iluzie şi ce a rămas viabil în condiţiile noului sistem.

Nu există nici o revoluţie care să se poată scuti pe ea însăşi de autoanaliza critică şi nu există ideal ai cărui reprezentanţi să poată evita confruntarea cu realitatea. Numai această atitudine poate garanta progresul neîntrerupt, menţinerea legăturii între prezent şi viitor, între disciplina şi conştiinţa revoluţionară.

Prometeu nu trebuie în mod necesar să se transforme în Cezar. Determinismul istoric nu poate fi identificat cu destinul inevitabil : libertatea — fără să aibă un caracter absolut — ascunde în sine numeroase posibilităţi pentru omul activ. Istoria revoluţiilor n-a fost şi nici nu va fi vreodată o înlănţuire de fapte ce se repetă în mod mecanic. Şi revoluţiile înfrînte sau eşuate pot să fertilizeze istoria : masele pot învăţa şi din experienţe negative. Din erori şi eşecuri pot izvorî noi victorii. Nimic nu justifică deci opoziţia dintre Prometeu şi Sisif. Dimpotrivă între ei există multe afinităţi, chiar şi în concepţia lui Camus. (Ne referim aici şi în cele ce urmează la Prometeu în întruchiparea sa din *L'Eté*, respectiv la „eternul" Prometeu.) Ei sînt legaţi prin dragostea lor faţă de oameni, prin solidaritatea care-i face pe cei doi răzvrătiţi, care simbolizează demnitatea umană şi libertatea, să fie de partea celor oprimaţi, a celor ce suferă pe nedrept.

Nu putem accepta etica şi filozofia camusiană a revoltei aşa cum au fost formulate de autor. Concepţia însă — datorită contradicţiilor sale interne — conţine şi elemente care permit adepţilor umanismului socialist să se angajeze într-un dialog fructuos. Un astfel de element — în afară de cele menţionate mai sus — este semnificaţia noului *cogito* al lui Camus, referinţa la solidaritatea umană. Mă revolt, deci *sîntem*. Iată că singurătatea nu este inevitabilă. Sisif şi Prometeu nu se lasă condamnaţi la singurătate ; răstoarnă zidul pe care însuşi Camus îl ridică între ei şi oameni.

Camus, pe de o parte, își desparte eroii de oameni, iar pe de altă parte îi învăluie în căldura solidarității și a recunoștinței. „Eu, care nu accept această deznădejde și această lume — declară în scrierea intitulată *Scrisoare către un prieten german* —, nu vreau decît ca oamenii să se descopere unii pe alții în lupta împotriva revoltătoarei lor sorți".

Cele două ethos-uri, al lui Sisif și al lui Prometeu, se completează reciproc în modul cel mai fericit și sub aspectul integrității morale, pentru a oferi dialogului menționat noi puncte de sprijin. Atît în atitudinea unuia, cît și a celuilalt erou sînt prezente fidelitatea, perseverența, virtutea incoruptibilității. Desigur, trebuie să observăm că la Camus integritatea morală se prezintă și ca antipod al acțiunii înstrăinate de scopul său inițial. În concepția noastră, acest antagonism nu este inevitabil, dar știm că, în anumite împrejurări, rezistența morală nu numai că poate substitui acțiunea care nu mai este posibilă, ci la un moment dat poate să devină chiar izvorul unei acțiuni eficiente. „Ca prizonier — sînt un viu protest", a spus Karl von Ossietzky, marele luptător german pentru pace, redactorul incoruptibil al revistei „Weltbühne", atunci cînd naziștii l-au închis în lagărul de concentrare. Mișcarea care s-a desfășurat pe plan mondial pentru eliberarea lui s-a constituit într-un val de revoltă care nu mai viza doar salvarea unei personalități marcante, ci se îndrepta împotriva fascismului.

Importanța romanului *Ciuma* în ansamblul operei lui Camus este asigurată nu numai prin faptul că această scriere ocupă un loc central în cea de-a doua perioadă de creație a autorului ei. În cea mai citită carte a lui Camus se afirmă din plin elementele pozitive ale eticii revoltei. În viața interioară și în atitudinea eroilor ei solidaritatea, umanismul activ, simțul de răspundere față de colectivitate, acceptarea sacrificiului se dovedesc a fi mai puternice decît egoismul, singurătatea, suferința. Lupta comună împotriva flagelului care are o semnificație adînc simbolică dărîmă zidurile izolării și solitudinii, făcîndu-i pe eroii romanului să ajungă, pe calea ajutorării reciproce, la recunoașterea că „omul e mai vrednic de admirație decît de dispreț".

Ciuma este nu numai acea operă a lui Camus care se bucură de cea mai mare popularitate ; ea este și cea mai comentată. Unii întrezăresc în molima ce pustiește Oranul simbolul fascismului. E incontestabil că hitlerismul, experiența ororilor ocupației au fost o sursă de inspirație pentru Camus, care, după cum știm, a participat activ la mișcarea de rezistență. E indiscutabil și faptul că lupta antifascistă a influențat conduita și dezvoltarea ideologică a membrului grupării *Combat* de altădată. Alți comentatori sînt de părere că intenția lui Camus a fost ca prin descrierea epidemiei să prezinte o situație pe care Jaspers o numește „situație limită" și care se caracterizează prin faptul că este absolut străină de om, el fiind silit s-o accepte. Mai aproape de adevăr par a fi cei ce văd alegoria epocii în molima ucigătoare, a epocii care, cu lagărele și bombele sale atomice, cu mecanizarea excesivă și birocratismul său, amenință omul și umanitatea.

Împotriva acestei primejdii se angajează în luptă eroii romanului — în primul rînd doctorul *Rieux*, care prin opiniile și faptele sale realizează unitatea absurdității, a revoltei și a dragostei. Rieux se revoltă împotriva lumii în care suferă și mor copiii. Își dă seama că împotriva

absurdității ce se manifestă prin molimă, numai revolta comună este posibilă. Acest protest nu mai este o simplă împotrivire metafizică față de soartă, ci ajutor efectiv dat celor ce au nevoie. Dacă la început catastrofa i-a privat pe toți de sentimentul prieteniei, al iubirii, remediul nu poate fi decît solidaritatea. Cu toții trebuie să iubim sau să murim, altă salvare nu există, își dă seama Rieux, iar Tarrou spune deschis că numai compasiunea poate să aducă pacea.

În roman, purtătorii de cuvînt ai lui Camus ajung să înțeleagă că omul este capabil de fapte mari și, cu toate că nu vor să devină eroi, își asumă povara și sacrificiile carității umane active. Profesiunea lor de credință alături de om, de dragostea față de om, este animată de un sentiment autentic. „A fi om, asta mă interesează", îi spune Rieux lui Tarrou. Același angajament îl reține în orașul asediat de boală și pe Lambert, ziaristul, care de fapt ar fi putut să-l părăsească.

Dacă, în viziunea lui Camus, ciuma constituie o alegorie a epocii, rămîne de observat că autorul nu întrevede și nu sugerează existența unor forțe care ar putea-o schimba. Nici de data aceasta crezul său nu depășește un umanism sau o „etică de Cruce Roșie", cum o numește unul dintre comentatori. Reprezentanții acestui crez declară că „purtăm cu toții ciuma în noi", și, chiar dacă ea suferă o înfrîngere, nu dispare și nu poate fi doborîtă definitiv.

În ciuda acestor accente de scepticism și renunțare, totuși mesajul din *Ciuma* nu este dezolant. Dimpotrivă, stimulează pasiunea de a trăi, sugerează ethos-ul luptei.

E o morală laică, în contradicție cu învățătura bisericii. Camus, aducînd la numitor comun pe Cain, Sisif și Prometeu ca reprezentanți ai omului revoltat, înfruntă pe Dumnezeu, pe care-l face responsabil de suferința celor nevinovați. Pînă și credința părintelui Paneloux se clatină lîngă patul de moarte al copilașului lui Othon. Molima nu-l iartă pe copilul neprihănit, și în ființa lui Rieux protestul împotriva lumii nedrepte se oțelește, devenind voință de luptă. Răzvrătirea lui Rieux-Camus nu este însă ateism în sensul etic-filozofic al noțiunii; este mai mult blasfemie, polemică împotriva lui Dumnezeu. Omul revoltat îl supune pe Dumnezeu judecății sale pentru a disputa cu el în spiritul lui Nietzsche și a-l condamna în numele dreptății și al ordinii.

În lumea lui Camus, Dumnezeu e de prisos; el devine o piedică ce trebuie înlăturată pentru ca omul să se poată elibera. Dumnezeu a murit, dar trăiesc oamenii; ei trebuie și pot să trăiască după propriile lor legi. Dacă Dumnezeu nu mai există, totul e permis. Această constatare nu este identică însă cu libertinajul moral. Ea nu înseamnă nihilismul care face abstracție de bine și de rău. Tarrou, celălalt *alter-ego* al lui Camus este preocupat de o singură problemă: „Oare omul poate fi sfînt fără Dumnezeu?"

Esența acestei sfințenii laice, a acestei concepții cu totul noi despre viață este formulată de către Rieux astfel: „Pentru a deveni sfînt, omul trebuie să trăiască, să lupte".

Noua sfințenie ce se manifestă prin compasiune, prin luptă și ajutorare reciprocă, nu cere preamărire. Dimpotrivă; la Camus detronarea lui Dumnezeu este expresia *puterii demitizante* a rațiunii umane, dovedind și servind caracterul uman al lumii. Camus și Sartre, ale căror drumuri

s-au despărțit, în această privință au rămas aliați. Și unul, și altul propagă autonomia omului, autocrația și autodezvoltarea sa într-o lume în care Dumnezeu nu mai există.

În această lume din care lipsesc Dumnezeu, sfințenia și eroismul trebuie să existe totuși fericire. Camus și eroii săi nu renunță la ea, o doresc și o caută. În locul mîntuirii și a eroismului, ca o compensație, ei își găsesc în *cinste* izvorul fericirii. Căci împotriva ciumei nu se poate lupta decît sub semnul cinstei. Sub acest raport, cinstea e identică cu virtutea, simțul datoriei fiind în strînsă legătură cu solidaritatea. Singuri, împotriva oamenilor nu putem fi fericiți. Numai în iubire, dăruindu-se, ni-l putem imagina pe Sisif senin ; Rieux și Lambert, de asemenea, numai cu prețul angajării la sacrificiu pot să-și atingă fericirea. Nu e suficient să cîștigăm acest sentiment ce exclude egoismul ; trebuie, înainte de toate, să-l asigurăm în favoarea altora.

Etica camusiană a fericirii degajă, în același timp, atmosfera renunțării stoice. Eroii lui aspiră la fericire, dar lupta lor nu este stimulată de nădejdea împlinirii. Așa cum am văzut, în concepția lui Camus, lipsa de nădejde nu înseamnă în mod necesar deznădejde și nici dorința de fericire nu presupune speranță naivă.

Totuși, Camus nu renunță cu totul la speranță, ci îi dă o nouă interpretare. În concepția sa, speranța înflorește „la marginile prăpastiei nenorocirii". El nu acceptă alternativa optimism-pesimism, pe care o consideră înjositoare. Alegerea exclusivă între aceste două posibilități nu ține seama de demnitatea omului, afirmă el.

Demnitatea, ponderea, frumosul se integrează organic în crezul lui Camus, în ceea ce el numește „spiritul sudic". Sentimentul și concepția de viață mediteraniană — apreciate de el ca elemente ale revoltei — le opune „spiritului nordic", „ideologiei germane", responsabilă pentru revoluție.

Frumosul, expresia fidelă a naturii — creația artistică fiind în același timp negație și afirmație — este singura manifestare corespunzătoare a revoluției.

Idealul de fericire al lui Camus corespunde în multe privințe aceluia al umanismului socialist. Le este comună solidaritatea umană, angajamentul colaborării, recunoașterea faptului că egoismul și fericirea se exclud reciproc. Idealul lui Camus rămîne însă în atmosfera rarefiată a unui umanitarism abstract, ceea ce, în epoca noastră împovărată de grave conflicte, îl face impropriu pentru a însufleți lupta maselor pentru cucerirea adevăratelor condiții sociale ale fericirii. E incontestabil că în concepția lui Camus despre artă, care vede în creație unitatea construcției și a criticii, a acceptării și a refuzului, găsim o adevărată dialectică a artei. Această apoteoză a creației nu împinge însă la extrem funcția socială a artei atunci cînd ea e considerată drept singura garanție a realizării unei societăți mai bune. Idealizarea unilaterală face să devieze gîndirea lui Camus și atunci cînd el polarizează în „spiritul sudic" toate valorile culturii și progresului uman. Cultura europeană nu este rezultatul luptei dintre „Nord" și „Sud", iar Sudul nu este singurul depozitar al viitorului. În această privință umanismul lui Camus limitează izvorul idealurilor sale pe un teritoriu mai restrîns chiar decît acela vizat de principiul depășit al europocentrismului ; și face acest lucru într-o epocă în care noile curente

umaniste, generatoare ale viitorului, tind spre marea sinteză a valorilor progresiste ale Nordului și Sudului, ale Occidentului și Orientului.

Concepția lui Camus nu poate fi considerată drept „adevăratul umanism" al secolului XX, conform interpretării adepților săi. Rezerva lui față de socialism l-a izolat tocmai de acele forțe care, învingînd nenumărate contradicții, erori și piedici, pregătesc un viitor mai uman. Izolarea aceasta nu a paralizat numai activitatea sa publică-politică, ci l-a influențat și în activitatea literară. Ultima lui operă literară de însemnătate, *La Chute*, se caracterizează prin prezentarea unui absurd ce se apropie de limitele patologicului. Tocmai pentru acest motiv trebuie să fim de acord cu Sartre, care, la data cînd drumurile lor s-au despărțit (1952), scrie următoarele : „Dumneata te revolți împotriva morții, în timp ce alți oameni, în orașe înconjurate de cortina de fier, s-au revoltat împotriva acelor condiții sociale care fac să crească proporția mortalității. Dacă moare un copil, dumneata acuzi absurditatea lumii, pe acel Dumnezeu orb și surd pe care l-ai inventat ca să-l poți scuipa în obraz ; dar tatăl copilului, dacă a fost șomer, dacă a fost muncitor, i-a acuzat pe oameni".

Să nu vedem în persoana lui Camus un „sfînt umanist", ci pe acel gînditor și artist cinstit care se zbuciumă, rătăcește, reacționează cu sensibilitate la contradicțiile epocii și care își stimulează cititorii la căutări de drum, la umanitate.

SOCIOLOGIE URBANĂ. UNELE PROBLEME ALE CERCETĂRII ACTUALE

DE

M. LUPAN

Argumentînd în introducere necesitatea unei fundamentări sociologice a activității urbanistice, studiul propune în continuare cîteva delimitări necesare în raport cu cercetarea burgheză și se oprește apoi la discuțiile în jurul unei definiții sociologice a fenomenului urban. Sînt schițate din perspectiva acestei definiții unele trăsături ce definesc tabloul sociologic urban.
În legătură cu problema integrării urbane, studiul analizează complexitatea contemporană a problemei și abordează, în încheiere, unele teme de cercetare sociologică concretă.

O consecință firească a ritmului intens de urbanizare din țara noastră (ajunge să amintim că după 1948 indicele creșterii populației urbane a întrecut de aproape patru ori pe cel al populației globale) este marele avînt pe care îl cunoaște activitatea îndreptată spre amenajarea complexă a mediului construit urban, ampla desfășurare a construcțiilor economice, de locuințe și social-culturale, care au dat o înfățișare nouă celor mai multe dintre orașele patriei noastre. Complexitatea crescîndă și caracterul tehnic tot mai pronunțat ce revin acestei opere de amenajare au solicitat și avansat ca promotor în domeniu pe *urbanist* — purtător al unei calificări distinct profesionalizate, avînd un profil tot mai net de tehnician și specialist. Reflexul acestui proces este o împrejurare semnalată pe plan mondial ca o tendință generală, și anume faptul că mediul urban reprezintă în prezent un obiect de preocupări masiv predominat de arhitecți și ingineri — formație care a adus în domeniu un calcul sever de proiectant, beneficiile unei viziuni de organizare cu prescripții supuse riguros cerințelor constructiv-funcționale și de eficiență maximă.

A apărut în felul acesta un revers al medaliei, care se cere semnalizat pentru a bloca la timp unilateralizări nejustificate. Sub imperiul condițiilor amintite, în obiectul urbanismului, preocuparea specializată pentru mediul urban tinde uneori în practica curentă să se constituie ca o preocupare exclusivă de tehnică organizațională, de *sistematizare a teri-*

Rev. filoz., 13, 7, p. 903–916, București, 1966

toriului. Obiectul central de studiu urbanistic devine potențialul de organizare și construire a teritoriului, modul rațional de exploatare urbanistică a acestuia, iar elemente de referință devin indicii teritoriali de suprafață, densități etc. Privită mai cu seamă din această perspectivă, preocuparea urbanistică este neîndoios avantajată de cunoașterea și aplicarea cerințelor legice, obiective de gospodărire științifică a teritoriului, deschizînd astfel un unghi de vedere necesar, întemeiat, care a condiționat în bună măsură succesele obținute în sistematizarea mediului urban.

Este însă limpede că sistematizarea unei zone de locuit nu este problema unei însumări de clădiri construite pe o suprafață dată, cu soluții tehnic rezolvabile, ci o problemă cu profunde aderențe sociale, de efect prelungit. Obiectivele materiale ce sistematizează un teritoriu structurează în fapt o realitate socială, un palier de viață obștească, profilînd prin intermediul prescripțiilor urbanistice zone și sisteme în care se angajează colectivități umane, prin care pot fi înlesnite sau, dimpotrivă, îngreuiate, contacte și procese sociale. Preocupare devenită în condițiile socialismului o cauză de stat și obștească, angajînd mari fonduri și mijloace și o perspectivă de ordin secular, practica urbanistică presupune de aceea o întemeiere multilaterală, în care aportul sociologic urmează să-și ocupe locul cuvenit. Aprecierea cercetării sociologice ca un corolar firesc al urbanismului este în prezent un bun cîștigat, în principiu unanim recunoscut. Ceea ce se constată este însă că, la preocuparea urbanistică, cercetarea sociologică și-a adus în anii trecuți contribuția mai mult ca un moment implicat în cadrul urbanistic și mai puțin în profil propriu, ca o mișcare îndreptată spre determinarea, cu mijloace proprii, a coordonatelor sociologice din compoziția urbanistică. Existînd indiscutabil un moment urban al vieții sociale, acesta se cere investigat cu mijloace specifice, astfel încît funcționalitatea urbanistică să-și găsească o conectare continuă la nevoi și aspirații sociale, depistate științific cu instrumente proprii științei sociologice.

Într-o considerare de ansamblu, trebuie început prin a se arăta că natura multidimensională a existenței urbane implică o similară multitudine a unghiurilor de vedere. I se pot supune în egală măsură cercetării aspectul demografic și cel biofizic, aspectul istoric sau economic și cel politic-juridic sau cultural. Mai mult, trebuie arătat că diferite fenomene care se desfășoară în spațiul urban reprezintă deja obiectul unor ramuri sociologice — sociologia industrială, a muncii, a timpului liber, a culturii etc. În toate aceste cazuri însă, fenomenul urban nu se exprimă în natura sa intimă, ci rămîne ca un subtext, un fundal în care se localizează trăsături specifice ale cîte unui caz particular. Dar atunci cînd din fundal și subtext, fenomenul urban se impune pe primul plan în determinarea proprie și devine obiect de studiu în unitatea sa de structură și funcționalitate socială, atunci preocuparea se constituie ca disciplină sociologică de ramură, în profilul urban. Abordarea sociologică explorează și sintetizează din substanța diferitelor fenomene sociale ce-și dau întîlnire în sistemul urban acele momente esențiale ce alcătuiesc, în ultimă instanță, natura caracteristică a fenomenului urban.

1. NECESITATEA UNOR DELIMITĂRI

Încercînd schiţarea cîtorva aspecte din domeniul sociologiei urbane, considerăm în prealabil utilă o analiză critică a concepţiei generale care prezidează cel mai frecvent cercetarea sociologică burgheză de profil urban, atît pentru delimitările pe care le impune faţă de poziţii şi concepţii deformate, cît şi pentru reflecţiile pe care le sugerează în direcţia dezvoltării în domeniu a investigaţiei ştiinţifice sub semnul marxismului. În conturarea, fie şi sumară, a cîtorva idei de bază, ne vom referi în principal la o reprezentativă culegere antologică, intitulată *Cities and Society. The Revised Reader in Urban Sociology* [1].

Există în teoriile burgheze asupra oraşului o tendinţă fundamentală care denaturează sensibil, sub raport sociologic, perspectiva generală reală. Ne referim la tentativa relativ frecventă de a se izola oraşul ca *aşezare socială* de sistemul global de relaţii ce alcătuiesc şi definesc o *orînduire socială*, printr-o tratare în sine a fenomenului urban, ca şi cum cu trecerea de la dimensiunea generală a orînduirii la scara locală, forţa sistemului social s-ar diminua treptat pînă la anihilare. Odată orînduirea socială redusă la o cumulare de aşezări, iar aşezările reduse, în ultimă instanţă, la o sumă de imobile şi „condiţii tehnice", determinarea social-economică a fenomenului este împinsă undeva în umbră ; pe primul plan îşi fac loc datele tehnice-organizaţionale, iar problemele generate de o condiţie istorică reală sînt deplasate în zona „naturală" a fenomenului urban.

Consecinţa acestei tendinţe este considerarea zonei urbane ca o „sferă a eliberării", un cadru în care viaţa a tot mai multor milioane de oameni s-ar desfăşura pe făgaşul unei organizări „raţionale", producînd „eliberarea" prin acţiunea tehnică a unui mecanism tot mai degajat de servituţi politice-economice. Ideea apare limpede la Philip M. Hauser, după care în condiţiile urbane se produc „procese naturale" ce conduc la realizarea unui „patrimoniu social integrat". Una dintre cele mai importante consecinţe ale urbanizării ar consta în posibilitatea pe care i-o creează individului „de a interveni în procesul de schimbare socială, pentru a exercita controlul asupra ritmului şi direcţiei acesteia". Concluzia după care oraşul ar permite „o planificare socială integrantă", ca „instrument de realizare a integrării, coordonării, coeziunii şi ordinii în aşezarea urbană" [2], o asemenea concluzie reprezintă afirmarea plastică şi concentrată a tendinţei menţionate mai sus.

Se operează, cu acest prilej, o nepermisă înlocuire de planuri. Fără îndoială că în orice aşezare urbană există o interdependenţă funcţională a locuitorilor în ceea ce priveşte asigurarea necesităţilor cotidiene, o ansamblare în diviziunea muncii şi profesională, o circulaţie pe teritoriu după reguli general-acceptate, după cum există un număr de indici demografici — de mişcare naturală, structură de sex, vîrstă etc. — care se referă în comun la o populaţie urbană, pentru a o caracteriza ca o colectivitate demografică. E o demarcare teritorială certă, care nu poate fi omisă.

[1] *Cities and Society. The Revised Reader in Urban Sociology*, New York, The Free Press of Glencoe, 1964.

[2] Philip M. Hauser, *Some Political Influences of Urbanization*, în *Cities and Society...*, p. 536.

Cercetarea sociologică burgheză nu se oprește însă, de regulă, aici, ci săvîrșește o mișcare de translație în zona propriu-zis socială, substituind datelor unei colectivități demografice cele ale unei „comunități sociale", pe scurt ale unei *community*. Desfășurînd o argumentare a bazelor acestei comunități, Ralph Turner pleacă de la postularea unei conformități la obligații comune, pe care ar instaura-o condiția urbană, în numele unei cooperări eficiente care face să scadă importanța proprietății asupra bunurilor, pentru a accentua, în schimb, aspectul lor de „funcție socială". „Cei bogați și cei săraci — scrie Turner — depind în egală măsură de o continuitate a serviciilor — de apă, alimentație, lumină, căldură, protecție —, care se menține numai prin cooperare socială. Și ei nu revendică proprietatea asupra acestor servicii, ci funcționarea lor comună ..."[3]. Tocmai în jurul unor asemenea „interese comune" s-ar închega în mediul urban așa-zisul „spirit comunitar".

Utilizarea obsesivă a noțiunii „comunității" poate transforma această caracterizare într-un loc comun al cercetării sociologice americane, dar nu-i poate anula neconcordanța cu realitatea. Orașul, prin sine însuși, nu poate cu nimic slăbi și mai puțin anula condiția economică a orînduirii sociale, căreia îi corespunde și pe care o exprimă cu fidelitate. Tocmai marele oraș capitalist este acela care înfățișează contrastele sociale în forme nereținute, exacerbate, chiar la nivelul elementelor materiale ale mediului construit, în opoziția dintre cartierele de lux și cele de cocioabe, contrastînd puternic în condițiile de locuit, de muncă, de deservire publică. Orașul capitalist este teatrul celor mai pregnante înfruntări politice și sociale, și este interesant de subliniat că aceste înfruntări se desfășoară masiv chiar la nivelul funcționalității urbane — după cum o atestă, de pildă, frecvența mișcărilor revendicative care paralizează periodic serviciile publice ale metropolelor occidentale.

Dar, în general, chiar avantajele funcționale implicate în natura marii așezări urbane sînt grevate de relațiile capitaliste și se manifestă contradictoriu, cu privilegii și discriminări. Solicitarea de către populație a serviciilor comerciale, sanitare, școlare etc. variază mai ales în funcție de condiția economică diferită, după cum solicitanții sînt bogați sau săraci. Sub acțiunea factorilor de diferențiere social-economică au apărut concentrările zonale de populații cu profile particulare, astfel încît *distanța spațială* dintre locuitori devine adesea un indicator precis al *distanței sociale*. Studiile lui O.D. Duncan și B. Duncan[4] găsesc o corelație matematică între cele două distanțe. Ea este măsurată cu un așa-numit „indice de disimilaritate" — așezarea nesimilară a grupelor sociale pe teritoriu — sau cu „indicele de segregare" — atunci cînd concentrarea specifică merge pînă la eliminarea integrală a altor grupuri sociale și instaurarea deplinei segregări.

Sub semnul unei apartenențe urbane comune, integrarea în orașul capitalist este, prin urmare, contradictorie, formală, cu frustrări, dat fiind că frecventarea comună a unor servicii de poștă, telefon etc. nu este suficientă pentru a întrona „spiritul comunitar". Așa cum se va arăta,

---

[3] Ralph E. Turner, *The Industrial City : Centre of Cultural Change*, în *Cities and Society*..., p. 198.

[4] O. D. Duncan și B. Duncan, *Residential Distribution and Occupational Stratification*, în *Cities and Society*..., p. 283—296.

principala condiție e reunirea indivizilor în jurul unor reale interese social-economice, obștești, iar această condiție o satisface integral numai orînduirea socialistă.

Complementar tendinței teoretice mai sus înfățișate se manifestă o altă tendință în funcția promovării acelorași interese de clasă. De data aceasta, pe seama fenomenului urban sînt trecute nu virtuți eliberatoare, ci răspunderile pentru neajunsuri. Sub presiunea datelor concrete ce se impun atenției la o cercetare directă, analiza sociologică burgheză asupra problemelor urbane se centrează nu o dată pe aspectele dificile, critice. Dar factorii explicativi sînt depistați cel mult în „baza economică a orașului", și nu în cea a capitalismului. Cînd, de pildă, Goldhamer[5] constată dispariția condițiilor de exercitare a guvernării reprezentative în orașul capitalist, semnalările sînt, fără îndoială, judicioase și justificate. Dar cînd originea celor semnalate e căutată în „complexitatea și eterogenitatea vieții urbane", cu alte cuvinte în mecanismul însuși al vieții urbane, și nu în cel al condiției sale istorice concrete, forța semnalizării se pierde fără obiect. Cînd antologia de sociologie urbană apelează la studiile lui Georg Simmel[6] pentru a consemna fenomene urbane ca „privatizarea activității", evaluarea pecuniară, utilitară a relațiilor, anularea afectivității, instabilitatea și nesiguranța etc. sînt notate cu îndreptățire în aceste prilejuri simptome ale înstrăinării și însingurării. Însă cele consemnate au o altă condiționare decît cea intrinsec urbană, reflectînd în realitate mecanismul relațiilor de exploatare. Și în acest caz dovada cea mai pertinentă a condiției istorice ce leagă asemenea momente negative de fizionomia mediului urban este depășirea lor o dată cu mutația pe care o săvîrșește socialismul.

Rezultă că, în cercetarea burgheză de sociologie urbană, complexitatea reală a problematicii devine adesea originea unor viziuni teoretice deformatoare, cu o premisă socială bine definită, impunînd totodată disocierea acelor probleme reale, justificate, ce se cer reorientate într-un cadru firesc.

2. ÎN JURUL UNEI DEFINIȚII SOCIOLOGICE A FENOMENULUI URBAN

S-a remarcat adeseori faptul paradoxal că, deși orașul și urbanismul reprezintă deja de cîteva decenii un front larg deschis al cercetării specializate, fenomenul urban nu beneficiază încă în sociologia contemporană de o definire pe deplin cuprinzătoare. Încercări succesive de abordare sub raport particular — demografic, statistic, economic etc. — i-au îmbogățit treptat imaginea globală cu diferite note distincte, dar s-a dovedit că o caracterizare sociologică nu poate rezulta din cumularea sau suprapunerea mecanică a viziunilor particulare.

Dificultățile întîmpinate se explică în primul rînd prin varietatea obiectivă și greu unificabilă a indicațiilor practicii. Această varietate se reflectă, de pildă, în diversitatea de criterii ce călăuzesc în diferite țări stabilirea legală a statutului urban. În fața acestor dificultăți, prezența mai multor moduri de abordare sociologică a definiției urbane ilustrează

[5] Vezi *Cities and Society...*, p. 591—596.

[6] Georg Simmel, *The Metropolis and Mental Life*, în *Cities and Society...*, p. 635 și urm.

nu numai eventuale grade diferite de adecvare la realitate, dar şi diferite ipostaze de cuprindere a specificului urban.

Un prim mod de abordare sociologică a fenomenului urban este cel denumit de sociologii americani „the ideal-type community approach" [7]. Este vorba, în esenţă, despre construirea unui tip ideal de model teoretic, în perspectiva căruia termenul urban şi cel rural devin alternative, care se exclud reciproc, clasificabile dihotomic, în aşa fel încît trecerea de la un termen la celălalt se săvîrşeşte abrupt, prin răsturnare totală. La Robert Redfield [8], de pildă, tipul rural ar fixa o comunitate mică, omogenă, neinstruită, izolată etc.; opusul acestor trăsături caracterizează automat tipul urban.

Dacă din punct de vedere teoretic o asemenea abordare a termenilor urban-rural reproduce un proces de abstractizare împinsă pînă la pierderea contactului cu premisele concrete, din punct de vedere istoric, dihotomia transfigurează împrejurările concrete ce au separat oraşul de sat cu bariera unor contradicţii sociale antagoniste de netrecut. Schematismul teoretic şi neconcordanţa istorică îi anulează de aceea funcţia operaţională în condiţiile cercetării noastre. Nu se poate aplica un asemenea instrument de lucru în cercetarea unei realităţi în care oraşul şi satul reproduc nu o opoziţie anistorică, ci o comunitate de interese şi acţiune în direcţia făuririi unei baze social-economice unitare — orînduirea socialistă.

Este adevărat că satul în România „eminamente agricolă" implica imaginea tradiţională a unei circumscrieri într-o zonă a înapoierii economice şi culturale, cu o structură profesională monocromă, cu un mediu construit lipsit de dotările elementare ale unui cadru civilizat de viaţă. Imaginea şi-a pierdut însă treptat corespondentul în realitatea contemporană. Integrate în procesul general al transformărilor socialiste, structurile rurale şi-au pierdut inerţia şi imobilismul, însuşindu-şi trăsături de dinamism, eficienţă, iniţiativă, organizare, trăsături aparţinînd unui tablou considerat altădată de apartenenţă exclusiv urbană. Introdusă în circuitul unei vieţi social-economice active, creatoare, aşezarea rurală devine şi obiectul unei acţiuni coordonate de sistematizare pe criterii urbanistice moderne. În baza indicaţiilor Congresului al IX-lea al partidului, diferitele dotări social-culturale urmează să acopere şi teritoriul rural, dispuse în reţele complexe de deservire, proiectate la indici corespunzători unui nivel de civilizaţie socialistă. Dezvoltarea armonioasă a orînduirii noastre lasă, aşadar, în urmă imaginea sătească tradiţională, infuzîndu-i trăsături urbane şi profilînd lichidarea treptată a discordanţelor altădată frapante.

O alternativă este oferită cercetării într-o formulă de schimb, denumită de către sociologii americani „the rural-urban continuum approach" [9]. Promovat de autori ca Wirth, Beagle, Spaulding, conceptul de „continuum" sugerează, în locul unei separări abrupte, o trecere graduală de la caracteristicile rurale la cele urbane, astfel încît fiecare aşezare ar putea fi cotată, pe o scară continuă, la o treaptă ce îi măsoară distanţa între polari-

[7] *Cities and Society...*, p. 17.

[8] *Ibidem.*

[9] Vezi Horace Miner, *The Folk-Urban Continuum*: vezi şi John L. Haer, *Conservatism-Radicalism and the Rural-Urban Continuum*, în *Cities and Society...*, p. 22—34, 692—697.

tăţile „rural-urban". Închistarea sterilă într-un dogmatism tipologic cedează aici în favoarea unei cercetări disponibile valenţelor reale. Astfel considerat, conceptul de „continuum rural-urban" nu poate fi neglijat. Chiar dacă poate estompa diferenţierile calitative, el atrage atenţia asupra unor tendinţe reale, orientează cercetarea spre teren, avertizează împotriva unei echivalări spaţiale a fenomenului urban — în toate datele sale — cu harta fizică a oraşului, invitînd, în consecinţă, la o atentă depistare în teritoriu a indiciilor de urbanism.

Diferenţierea noţiunii urbane în raport cu cea rurală — apelînd fie la dihotomie, fie la continuum — reprezintă însă mai mult o delimitare de sferă decît de conţinut; rămîne încă deschisă problema caracterizării intrinsece prin identificarea diferenţei specifice. Cu încercarea de caracterizare complexă se deschide în sociologia urbană americană o a treia perspectivă de abordare — „the trait-complex approach". Postulatul acesteia este desprinderea din complexul urban a unor variabile de bază, diferenţiale, cauzele, care odată identificate, implică automat prezenţa întreg ansamblului de trăsături urbane. În bogata literatură sociologică occidentală angajată în formularea diferitelor ipoteze de variabile urbane fundamentale, studiul lui Louis Wirth, intitulat *Urbanism as a way of life* [10], la mai mulţi ani de la apariţie, se impune ca o contribuţie substanţială, cu concluzii frecvent acceptate în cercurile occidentale de specialitate.

Definiţia pe care o formulează Wirth îşi propune să sintetizeze, în lumina celor de mai sus, condiţiile sine qua non ale unei existenţe urbane. Sub raport sociologic, scrie el, un oraş poate fi definit ca o aşezare relativ mare, densă şi permanentă a unor indivizi eterogeni sub raport social [11]. Trei variabile de bază ar postula deci aşezarea urbană, tot restul caracteristicilor urmîndu-le consecvent: a) numărul locuitorilor aşezaţi într-o arie permanentă; b) densitatea populaţiei în arie; c) eterogenitatea populaţiei, exprimată în diferenţierea multiplă sub raport de clasă, ocupaţii, proveniență etc. Nu vedem motive pentru care o asemenea schemă nu ar putea fi luată în considerare în aprecierea fenomenului urban. Condiţiile de adecvare teoretică şi eficienţă operaţională urmează a fi verificate de măsura în care, din indicaţiile sale, derivă cu consecvenţă notele ce alcătuiesc sociologia fenomenului urban. Şi trebuie să arătăm că — precizînd terenul concret-istoric al cercetării şi filtrînd cu spirit critic datele reale de cele deformate — putem reţine din exegeza fundată pe schema menţionată un număr de probe că aceste condiţii sînt satisfăcute. Să încercăm în această lumină o schiţă a tabloului sociologic urban decurgînd din perspectiva de mai sus.

În condiţii social-istorice corespunzătoare, numărul mare de locuitori caracteristic aşezării urbane are ca prim efect diferenţierea potenţială a locuitorilor sub raportul posibilităţilor şi necesităţilor personale. Această împrejurare oferă premise ordonării locuitorilor pe o scară largă de ocupaţii, într-o accentuată diviziune a muncii, cu delimitări funcţionale care introduc atît o crescîndă specializare, cît şi o interdependenţă multilaterală a elementelor componente. În alcătuirea aşezării urbane, se poate deci produce o utilizare integrală a capacităţii creatoare şi a resurselor produc-

[10] Vezi *Cities and Society...*, p. 46—63.

[11] *Ibidem*, p. 50.

tive, iar personalitatea poate beneficia de un orizont tot mai larg, rezultat dintr-o confruntare vie și fertilă, pe măsura diversificării profesionale. Regimul de viață urban implică, în consecință, o medie mare de contacte pe unitate de timp și spațiu, o angajare bogată în relații sociale.

Dar aceste relații și contacte apar într-o ipostază particulară. La marea dimensiune a centrului populat urban, exercitarea funcțiilor și satisfacerea necesităților zilnice impun pentru locuitorii orașului frecventarea unui număr mare de medii de contact, străbătute alternativ — loc de muncă, domiciliu, servicii publice, timp liber, circulație etc. Rezultă inevitabil de aici o anumită parcelare, relațiile „se segmentarizează", interacțiunile sînt fragmentate pe traiectoria aflată în cauză. La nivelul teritorial, specializarea și interacțiunea funcțională determină un indice înalt de mobilitate spațială, o pendulare ritmică, sistematică între diverse centre de polarizare. Reținem deci că, în configurația urbană, dezvoltarea armonioasă și multilaterală a personalității trece prin procesul segmentării sale într-o varietate de sfere ce reținem tranzitoriu diferitele fragmente ale preocupărilor ce angajează contactul cotidian urban.

Concentrarea unor populații numeroase pe spații limitate și aglomerarea de relații ce decurg de aici acordă și o altă trăsătură relațiilor urbane. *Cunoașterea personală* a locuitorilor cu care se angajează contactele cotidiene devine practic imposibilă, ceea ce face ca în ansamblul relațiilor, ponderea acelora bazate pe cunoașterea personală să scadă considerabil în raport cu ponderea ce le revine în mediul rural. În consecință, la scara așezării urbane se instalează cu preponderență un tip de relație *impersonală, anonimă*, în care termenii se exprimă și se recunosc după criterii mai puțin personale și mai mult funcționale, reprezentative.

Alături de premisele segmentării și impersonalizării, spațiul urban stimulează cu argumente specifice cerința recunoașterii și respectării normelor de convietuire colectivă. Considerat numai sub raportul justificării sale urbane, imperativul se întemeiază pe termeni multipli. Mai întîi — un considerent de ordin tehnic. Tehnologia modernă a transformat orașul într-un sistem complicat de angrenaje, care funcționează în virtutea unei conformări exacte la norme de utilizare riguros prescrise. Dependența locuitorilor urbani față de un mecanism tehnic include o vulnerabilitate specifică, cu efecte critice posibile în domenii vitale, cum sînt : circulația, transportul în comun etc. Preîntîmpinarea sau depășirea unor asemenea puncte de dezorganizare cere, așadar, o normare a comportamentelor colective după reguli a căror încălcare periclitează grav însăși securitatea vieții.

Argumentarea tehnică a imperativului menționat poate fi însă corelată și cu considerente psihologice, susținut fiind și în termeni de igienă mintală. Marea diversitate și mobilitate a populației într-un spațiu limitat supune pe locuitorul urban unei suprasolicitări nervoase, plasîndu-l continuu într-o masă densă de stimuli ce se exercită alternativ, cu substituiri rapide. O asemenea cantitate de operații psihice de înregistrare, selectare, reglare etc. generează inevitabil anumite surse de tensiune, nesiguranță, fricțiune, a căror eliminare sau cel puțin atenuare impun și sub raport psihologic (deși fenomenul este fără îndoială mai complex) o răspundere sporită pentru un comportament civilizat, călăuzit de atenție și preocupare pentru ceilalți, sub semnul urbanității.

În ceea ce privește instrumentele de promovare a normelor obștești, la scara micii așezări rurale, desfășurarea activității pe un spațiu restrîns și controlabil face cel mai adesea posibilă intervenția eficientă a unui control spontan, fizic, familial, bazat pe legătura de cunoaștere personală. În marea așezare urbană, raza și implicit eficiența unui asemenea control scad însă considerabil, căpătînd în schimb teren alte forme și mecanisme, desfășurate în cadrul variat al organizării obștești. Ca un instrument dotat cu o acțiune continuă, avînd o mare forță de reglare și o eficiență pe care i-o măsoară caracterul său conștient se detașează opinia publică, exercitarea obștească a spiritului cetățenesc. Acțiunea de control și influență prin opinii și atitudini publice începe chiar cu strada, cu încadrarea în marile ritmuri care dau cadența specifică, trepidantă, respirației urbane. Pulsațiile care sincronizează în viața urbană la scară de masă programele de viață — plecări și veniri pe trasee colective, activități publice de deservire, spectacole, viață obștească etc. — stabilesc un contact public de frecvență cotidiană, cu puncte obligate de trecere prin zone de intensă concentrare socială. Se produc astfel în mod spontan confruntări cu diverse etaloane de evaluare și control, dînd naștere, în ultimă instanță, unei opinii publice care se împărtășește neîntrerupt și direct din experiența socială, din izvoarele existenței urbane. Ceea ce numeroși sociologi denumesc, în virtutea proceselor menționate, aspectul „de masă" al ținutei urbane, la alcătuirea căreia un rol specific revine „comunicațiilor de masă" — presă, radio, televiziune, publicitate etc. —, reprezintă de fapt, în condiții istorice date, premisa unei îmbogățiri sensibile a vieții și activității obștești. În realitatea noastră, spațiul urban deschide în felul acesta un cîmp de aplicație maximă pentru procesele ce fac să crească în etapa actuală rolul opiniei publice, pentru acțiunea convergentă a numeroaselor organisme obștești în direcția promovării regulilor de conviețuire socială.

Schițare sumară a unora din coordonatele ce definesc urbanismul ca mod de viață și obiect al cercetării sociologice, cele de mai sus au avut menirea de a demonstra că însușirea condiției urbane nu echivalează cu o încadrare pur administrativă sau cu simpla înscriere fizică într-un teritoriu dat. Se mai impun însă în această ordine de idei cel puțin două precizări :

În primul rînd, delimitarea urbană a acestor caracteristici nu înseamnă că acțiunea lor se termină în limita orașului. Înseamnă numai că, în aceste limite, ele își găsesc expresia cea mai pronunțată și că prezența și intensitatea lor se accentuează pe măsură ce se accentuează trăsăturile urbane — mărime, densitate etc. — ale așezării.

Cea de-a doua precizare trebuie să sublinieze încă o dată că acțiunea acestor caracteristici nu poate fi izolată de ansamblul condițiilor social-istorice. Ele oferă mai curînd un număr de premise, cărora o orînduire socială le poate intensifica sau, dimpotrivă, anula forța și capacitatea realizării. Evident că orînduirea socialistă este în măsură să creeze cele mai favorabile condiții pentru explorarea și utilizarea efectivă a resurselor umaniste, eliberatoare, cuprinse în fenomenul urban. Precizarea teoretică nu poate însă în acest cadru decît să sublinieze necesitatea desfășurării ample de cercetări concrete de teren, axate pe preocuparea de a dezvălui în acțiune configurarea socialistă a universului citadin.

3. UNELE ASPECTE SOCIOLOGICE ALE PROBLEMEI INTEGRĂRII URBANE

Transformarea aglomerației urbane într-o colectivitate socială este opera unui proces de *integrare urbană*, în virtutea căruia locuitorii își asimilează condiția urbană în mod organic și acționează spontan ca membri ai unei comunități. Un asemenea proces este condiționat de un ansamblu de factori istorici care atribuie desfășurării sale o complexitate pronunțată. Condiționarea privește în primul rînd natura orînduirii sociale, dar, pe lîngă această condiționare general-istorică, funcționează și una particulară, propriu-zis urbană, marele oraș ridicînd prin el însuși probleme specifice de integrare ce țin de trăsăturile sale distincte. Fără a putea intra în descrierea amănunțită a procesului, ne vom opri la unele aspecte mai semnificative.

Pentru a avea un termen comparativ, trebuie arătat că istorice ște, la nivelul așezării rurale, integrarea locuitorilor se produce în mod direct, elementar, într-un cadru în care locul de domiciliu — casa — este totodată și locul de muncă, de producție, și, prin urmare, acțiunea integratoare, a muncii, a relațiilor de muncă, are ca punct de plecare casa, familia, se desfășoară într-o arie integrată teritorial. Avantajat și de redusa dimensionare demografic-teritorială, care permite în așezare cunoașterea personală, contactul social se produce deci și se dezvoltă „din aproape în aproape", de la locuință la locuință și din vecin în vecin, transformînd automat casa și amplasamentul spațial în centrul de radiere a tuturor relațiilor prin care are loc spontan integrarea. Noțiunea „*vecinătății*" desemnează istoric această stare de lucruri, în care gruparea de viață obștească se arondează ca o unitate în plan teritorial.

Situația se schimbă fundamental o dată cu dezvoltarea așezării urbane și a marii producții industriale. Separarea locului de muncă de domiciliu, concentrarea activității de producție în afara locuinței, la scara marelui oraș, echivalează cu o deposedare a unității spațiale de virtuțile integratoare pe care i le conferă mica așezare și desfășurarea casnică a activității de producție. La locul de muncă, colectivitatea de producție include locuitori proveniți din zone diverse ale marelui oraș și chiar locuitori domiciliați în afara așezării. Centrul de greutate al vieții sociale se mută din jurul casei la locul de producție, care devine în mod firesc focarul central de integrare și pîrghia cea mai eficientă de activizare obștească.

Înfăptuit pe fondul marii așezări, acest proces complică deci integrarea locuitorilor în așezare, solicită, în locul vechilor forme, noi baze integratoare, dar nu anulează, ca atare, problema integrării spațiale. Rolul determinant pe care îl deține funcția integratoare a locului de muncă nu echivalează cu o epuizare în această sferă a tuturor potențelor de integrare socială, iar cu exercitarea acesteia nu ne înscriem încă, de altfel, în tipul urban, particular, de integrare. Exercitarea plenară și multilaterală a funcțiilor vitale și obștești solicită cu necesitate o modalitate de integrare pe o unitate de spațiu radiind în jurul domiciliului, angajînd pe locuitor ca persoană urbană și familia ca celulă de bază a societății. Este o integrare funcționînd ca un mecanism propriu într-o rețea spațială, cu acțiune cotidiană continuă, menită a fi un complement domiciliar efectului integrator al activității de producție.

Trebuie subliniat, cu acest prilej, dintr-un nou unghi de vedere, aspectul contradictoriu al integrării urbane în condițiile capitalismului.

Pe de o parte, amintita dezintegrare a unității spațiale a lăsat pe locuitorul urban oarecum disponibil în fața influențelor deopotrivă de dizolvante ale gigantismului urban asfixiant și ale parcelării casnice mărunte, antisociale[12]. Cercetarea sociologică notează frecvent urmările acestei influențe în ceea ce se numește adesea „vidul social", pierderea „simțului participării"[13], „teritoriul nimănui" ce ar cuprinde pe locuitorul citadin la părăsirea cadrului familial.

Pe de altă parte, aceleași procese care au anihilat unității spațiale resursele social-economice de integrare au generat concomitent alte resurse, inedite, de „socializare" pe plan teritorial. Restructurarea funcțiilor familiei și locuinței nu s-a încheiat cu predarea în exterior a funcțiilor de producție, ci s-a desfășurat mult mai amplu. Preocuparea pentru instruire, educare, calificare, îngrijirea sănătății, timp liber etc. se deplasează treptat, total sau în parte, în afara și în jurul locuinței, trecînd în seama unor instituții specializate, cu caracter de deservire colectivă. În completarea organică și indispensabilă a spațiului intern familial se dezvoltă așa-numitele „prelungiri sociale" ale locuinței — serviciile publice care alcătuiesc rețele sistematizate teritorial. Marea deschidere operată de familie și locuință spre exterior se identifică în felul acesta cu profilarea unei noi baze obiective de grupare într-un cadru spațial. Pe zona de exercitare a acestor activități colective se dezvoltă contacte sociale într-o frecvență zilnică, de o amplitudine ce merge de la legăturile prilejuite de frecventarea comună a dotărilor, transportului în comun, întîmplărilor străzii, jocul copiilor pînă la majorele preocupări obștești.

În aceste condiții, în baza proceselor obiective menționate, în gîndirea urbanistică s-a zămislit inițiativa fructificării noilor capacități de integrare pe o unitate spațială, printr-o revalorizare a „vecinătății", în noua sa echivalență urbană, și delimitarea acesteia ca unitate de bază a teritoriului locuit. Principiul urbanistic al „vecinătății" (*neighborhood*) a căpătat o formulare complexă la Clarence Perry în *Housing for Machine Age*, 1929. El solicită în cuprinsul așezării urbane o demarcare a cîte unei zone de locuit (*neighborhood unit*), cu o mărime determinată de cerințele unei relative autonomii funcționale în ceea ce privește deservirea comercială, școlară, sanitară, culturală etc. Evoluția urbanistică ulterioară a transformat acest concept într-un cadru de lucru de cea mai răspîndită utilizare la elaborarea schemelor de sistematizare urbană.

Ca instrument spațial de integrare, principiul „vecinătății" are însă de înfruntat în capitalism un context social-economic ce răpește, în cele din urmă, acțiunea integratoare oricărei soluții urbanistice, oricît de rațional — în felul acelei „cité radieuse" a lui Corbusier — ar fi ea proiectată. O integrare reală, complexă, multilaterală, într-o sinteză armonioasă a condiției sociale cu condiția de așezare spațială, o poate asigura orînduirea socialistă. Să urmărim modul în care se reunesc, pentru prima dată consecvent, în acest context, premisele și condițiile efective ale aplicării practice.

---

[12] Vezi și *Cycle d'études européennes sur les aspects sociaux de l'habitat*, Geneva, 1960, p. 19.

[13] Louis Wirth, *op. cit.*, p. 55.

Mai întîi, premisele generale ale integrării. Desființarea claselor exploatatoare, dezvoltarea proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție și a relațiilor de colaborare și ajutor reciproc au determinat unirea trainică în jurul partidului a tuturor oamenilor muncii, a întregii națiuni. „Numai în socialism — arăta tovarășul N. Ceaușescu la Congresul al IX-lea al partidului — se pot manifesta în toată plinătatea lor comunitatea reală de interese economice, cultura socialistă comună a tuturor cetățenilor ce locuiesc pe același teritoriu, se poate asigura unirea întregului popor în lupta și munca pentru înfăptuirea aspirațiilor sale de bunăstare și fericire"[14]. Acestor premise generale le corespund firesc forme politice-organizatorice menite a exercita funcția generală de integrare a populației locale. Este știut că, în calitate de organe ale puterii de stat, sfaturile populare reprezintă nu simple organe administrative, alcătuite din funcționari, ci sistemul celei mai largi organizări de masă. Ele cuprind cetățenii pe o bază organizatorică unitară tocmai în virtutea apartenenței acestora la cîte o așezare locală și — rezultînd nemijlocit din voința acestora — alcătuiesc cel mai larg cadru de atragere a maselor locale la rezolvarea treburilor obștești.

Dacă socialismul elimină, așadar, din calea integrării spațial-sociale obstacolele economice-politice anterioare, condițiile particular urbane care au complicat acest proces în marea așezare rămîn însă în esența lor și chiar accentuează cerința obiectivă a unor soluții corespunzătoare. După cum se știe, marea producție industrială și organizarea colectivă a muncii sînt atribute inalienabile ale orînduirii socialiste. Aceasta face ca separarea locului de muncă de domiciliu să se extindă și să se stabilizeze, iar principiul sistematizării zonale a teritoriului să se accentueze, la rîndul său, atrăgînd în deplasări pendulare populații tot mai largi pe zone tot mai întinse.

Dimensiunea tradițională de integrare a locuitorilor în spațiul urban domiciliar dispare, așadar, cedînd însă locul alteia noi, care restituie acestuia pe baza socialismului, la o treaptă calitativ superioară, potențialul de activizare și integrare obștească. O dată cu integrarea social-economică pe dimensiunea activității de producție, o dată cu integrarea politică-organizatorică de ordin general, socialismul pune în mișcare în modul cel mai consecvent și acel mecanism care integrează spațial familia și locuința în dispozitivul de dotări social-culturale menit a delimita în teritoriu deservirea unei colectivități. Preluarea în răspunderea obștească a serviciilor ce grevau altădată sufocant exercițiul casnic-familial, sistematizarea acestor servicii în rețele de deservire social-culturală și amplasarea optimă a acestor rețele pentru a cuprinde integral, în trepte, spațiul domiciliar, toate aceste preocupări încetează de a mai fi jocul orb al unor tendințe spontane și interese contrarii, afirmîndu-se ca o activitate organizată, conștientă, înscrisă într-o politică de stat. Unitatea funcțională care se structurează cu acest prilej în spațiul ce delimitează cîte un ansamblu de locuințe și dotări social-culturale aferente este integral eliberată de orice privilegii sau discriminări de clasă, generînd bazele istorice reale ale alcătuirii „vecinătății" și „comunității" urbane. Urbanismul socialist reflectă și deschide drum liber acestor procese prin sistematizarea teritoriului locuit urban pe *principiul unităților urbanistice complexe*, în principal în *microraioane* — echivalentul perfecționat și adecvat noului conținut al „unității de vecinătate".

[14] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 69.

Realitatea integrării urbane nu reprezintă însă un reflex automat al unor premise date, ci presupune o preocupare continuă pentru acordarea la aceste premise atît a gîndirii teoretice, cît și a practicii concrete. Și fără îndoială că în acest cadru, la aprofundarea unor probleme pe care le ridică dezvoltarea actuală, cercetarea sociologică își poate aduce un aport sensibil.

O primă problemă pe care o menționăm privește însăși elucidarea complexă a conținutului noțiunii-pivot de „microraion". Documentația de specialitate definește microraionul drept „o porțiune din teritoriul zonei de locuințe a unui oraș, cuprinzînd locuințe, dotări social-culturale pentru deservirea zilnică sau foarte frecventă a locuitorilor, cu raze de servire scurte"[15]. Ceea ce reflectă nemijlocit această definire este că ea caracterizează ca obiect central de studiu *un teritoriu* cu mobilarea adecvată cerințelor sistematizării sale, și nu propriu-zis colectivitatea socială ce se arondează teritorial. Deși conceptul are o puternică încărcătură sociologică, inițiativa utilizării sale aparține urbaniștilor, și de aceea definirea sa fixează mai curînd un cadru de soluție tehnică-funcțională decît o substanțializare socială. În lipsa unor instrumente de calcul sociologic se naște însă pericolul ca integrarea la nivelul microraionului să capete un aspect preponderent utilitar (de procurare în vecinătate a unor bunuri și servicii) și mai puțin de cultivare a contactului social și de dezvoltare a spiritului obștesc. Mai rămîne de aceea în seama cercetării sociologice complexe — supunînd unei anchetări directe condițiile de viață din noile ansambluri, frecvențele de utilizare a dotărilor, întinderea, frecvența și natura relațiilor de vecinătate, amplitudinea mișcărilor pendulare etc. — ca pe baza datelor reale să stabilească parametrii sociologici ai unui „optimum" de microraion. Și poate că din elucidarea tuturor componentelor conceptului de „microraion" ar rezulta, printre altele, și profilarea unui termen care să identifice mai pregnant și complex — în felul „vecinătății" — notele sale diferențiale.

O altă problemă importantă privește dubla amplasare actuală a unor servicii social-culturale, și anume : teritorial și la locul de muncă. Ca urmare a perioadei inițiale de organizare a noilor relații și sisteme de deservire socială, cît și în virtutea funcțiilor determinante ce-i revin în procesul integrării sociale, sub egida și în jurul locului de muncă s-a acumulat o serie întreagă de funcțiuni social-culturale — de la preocupări de instruire, culturale, destindere la cele de îngrijire a copiilor sau medico-sanitare. Dar în condițiile în care s-au dezvoltat pe teritoriul locuit zone și așezări întregi sistematizate după criterii urbanistice, problema care se ridică este dacă nu se nasc în unele cazuri paralelisme neraționale și risipiri de forțe și mijloace. La scara așezării urbane mari și foarte mari, concentrarea anumitor activități de timp liber, de pildă, în jurul locului de muncă are dezavantajul că presupune o deplasare suplimentară a populației din zonele de locuit în zonele industriale, deplasare care, datorită distanțelor adesea mari de parcurs, poate slăbi baza de atracție a respectivelor activități [16]. Fără a omite pentru o serie de cazuri solicitările specifice și forța polarizatoare a locului de muncă, cercetarea sociologică poate contribui la clarificarea condițiilor în care amplasarea serviciilor social-culturale, în cadrul unită-

[15] *Instrucțiuni tehnice privind principii, indici și directive în sistematizarea zonelor de locuit*, „Buletinul C.S.C.A.S.", 1963, nr. 18, p. 28.

[16] Vezi în acest sens, studiul privind stabilirea principiilor directive de organizare a rețelei culturale din mediul urban, sub conducerea arh. Gh. Sebestyen, I.P.C.T., 1966.

ţilor structurale de locuit, ar asigura dezvoltarea relaţiilor sociale urbane pornind de la relaţiile de vecinătate dintre locuitorii aceloraşi unităţi.

În sfîrşit, o abordare sociologică poate sublinia cu argumentele cercetării concrete consecinţele negative ale împrejurării în care, deşi prescripţiile urbanistice prevăd o unitate social-culturală de microraion —cu sală de conferinţe, şah, expoziţie, dans, bibliotecă —, activitatea de construcţii se concentrează justificat pe obiectivele comerciale, şcolare, sanitare, dar neglijează nejustificat obiectivul social-cultural menţionat. Apare necesară în acest context considerarea de ansamblu a concepţiei unui club de microraion, funcţionînd ca un centru de captare efectivă, într-o gamă largă şi variată de preocupări, a disponibilului de timp liber al populaţiei deservite, club care să devină în unitatea spaţială integrată principalul cadru de viaţă obştească pe linia promovării normelor unei convieţuiri socialiste.

Se desprinde din cele de mai sus că cerinţa integrării urbane nu e soluţionată dintr-o dată prin desfiinţarea sistemului de exploatare, ci implică un proces de durată, în cursul căruia se cer avuţi în vedere cu atenţie toţi termenii şi factorii integratori. Desfăşurarea cu succes a acestui proces creşte în însemnătate în condiţiile dezvoltării noastre socialiste, dacă ţinem seama şi de împrejurarea că în ţara noastră urbanizarea, ca acţiune istorică complexă pe baza industrializării, este de fapt opera socialismului. Înseamnă, prin urmare, că acţiunea de integrare priveşte nu numai o populaţie deja istoric urbanizată, căreia socialismul îi redă un nou cadru general-istoric, ci şi o populaţie pînă de curînd rurală, care se desprinde pentru prima dată, sub semnul socialismului, din cadrul tradiţional spre a-şi asimila condiţiile vieţii urbane. Aceasta măreşte mult sfera de cuprindere şi adîncimea procesului de integrare, atribuind organelor de resort răspunderi corespunzătoare. Este vorba despre necesitatea desfăşurării unei activităţi permanente, vii, de largă perspectivă, într-un ansamblu de forme politice, educative, culturale etc., care, o dată cu asigurarea condiţiilor obiective, să dezvolte neîntrerupt participarea de masă la rezolvarea treburilor obşteşti şi să sădească treinic în conştiinţa fiecărui locuitor al aşezării sentimentul apartenenţei efective, responsabile la o comunitate socialistă.

Atît într-o discutare de principiu, cît şi în abordarea unor aspecte de actualitate practică, cercetarea sociologică în problemele urbane se impune, aşadar, cu necesitate şi oferă perspective rodnice.

AVATARURILE UNEI DOCTRINE: „REALISMUL POLITIC"

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Articolul analizează coordonatele teoretice ale unui curent care s-a închegat în gîndirea politică americană în anii de după al doilea război mondial ca justificare ideologică a politicii „de pe poziții de forță". Sînt menționate, totodată, unele metamorfoze în concepțiile principalilor exponenți ai „realismului politic" ca simptome ale crizei pe care o cunoaște tot mai puternic în ultimii ani această doctrină.

Agresiunea S.U.A. în Vietnam și „escaladarea" continuă a războiului, împotriva voinței poporului vietnamez, aspectele integrării politice și militare în N.A.T.O. și rolul său contemporan, strategia nucleară în cadrul acestei alianțe militare integrate sînt cîteva dintre problemele care interesează tot mai activ opinia mondială și în care politica oficială a cercurilor imperialiste din S.U.A. întîmpină o rezistență crescîndă internă cît și externă. Ele atrag, inevitabil, atenția și asupra bagajului doctrinar care încearcă să fundamenteze o astfel de poziție în relațiile internaționale. Este vorba, mai precis, de o întreagă doctrină sau un curent denumit „realism politic", care servește ca principal mijloc de legitimare a violenței în relațiile politice dintre state.

Sub raport ideologic, „realismul politic" se înrudește strîns cu concepția „realistă" a dreptului, una dintre formele cele mai vulgare ale nihilismului juridic. Declarînd că legea este părerea legislatorului despre drept și că dreptul reprezintă tot ceea ce creează, ca normă și interpretare, judecătorul sau funcționarul de stat, această concepție fundamentează, pe de o parte, posibilitatea nelimitată a arbitrarului judiciar, iar pe de altă parte mistifică caracterul de clasă al justiției statului burghez contemporan, socotind că acțiunile și hotărîrile acesteia ar fi determinate în mod exclusiv de sentimentele și impulsurile lăuntrice ale judecătorului, și nu de poziția lui de clasă.

Originile mai îndepărtate ale „realismului politic" sînt legate de tendințele imperialismului american la expansiune și dominație mondială, manifeste în politica S.U.A. încă în anii președinției lui Theodor Roose-

Rev. fi'oz.. 13, 7, p. 917–925, București, 1966

velt. Originile mai apropiate ale acestei doctrine trebuie căutate însă în tendinţele, mai accentuat afirmate după al doilea război mondial, ale S.U.A. la dominaţia mondială, în condiţiile cînd concurenţii lor capitalişti ieşiseră slăbiţi din război, cînd deţineau (pentru scurtă vreme) monopolul atomic, cînd se ridica în slavă „caracterul excepţional" al S.U.A., trăgîndu-se concluzia că politica lor este factorul hotărîtor pe arena mondială. În aceste condiţii, politica oficială a S.U.A. devine „politica de pe poziţii de forţă". În vederea fundamentării ei, mai ales în a doua jumătate a deceniului al 5-lea, se constituie, în strînsă unire cu practica politică imperialistă, un sistem de concepţii ale ideologilor forţei, care se autointitulează „realism politic"[1]. La elaborarea lui au contribuit ideologi de formaţie eterogenă, ca : Hans J. Morgenthau[2], profesor de ştiinţe politice şi istorie modernă la Universitatea din Chicago, directorul centrului special de studii de politică externă şi militară a S.U.A., care funcţionează pe lîngă această universitate ; George Kennan, fost ambasador al S.U.A. la Moscova, considerat specialist în problemele ţărilor socialiste ; „realistul creştin" Reinhold Niebuhr[3], Robert Strausz-Hupé, cunoscutul publicist Walter Lippmann, care e şi autorul a peste 20 de cărţi de teorie politică, K. Thompson, H. Baldwin, R. Osgood, R. Tucker ş.a.

Suportul teoretic nemijlocit al doctrinei „realismului politic" îl constituie filozofia pragmatismului şi teoriile, formulate încă în deceniul al 4-lea, de Charles Merriam şi Harold Lasswell, despre violenţă ca factor fundamental al politicii. Pragmatismul i-a împrumutat mai ales spiritul, metoda : partizanii „realismului politic" afirmă caracterul lui „empiric şi pragmatic", faptul că, spre deosebire de alte curente ale gîndirii politice, el nu „abuzează" de construcţii teoretice abstracte, ci ancorează în problemele actuale şi acute ale politicii practice.

„Realismul politic" are un caracter eclectic. În scopul justificării politicii forţei şi al fundamentării propagandei imperialiste sînt alese din arsenalul gîndirii politice a trecutului idei şi scheme teoretice şi în mod artificial, mecanic, transplantate din solul care le-a generat în cel al contemporaneităţii, fiind folosite în chip dogmatic. Idei ale „machiavellismului" — statul conceput ca scop *per se*, amoralismul în politică, „scopul scuză mijloacele" —, teoria „echilibrului forţelor" a lui D. Hume, ideile lui Alex. Hamilton, doctrinar american reacţionar din timpul războiului pentru independenţă, doctrina imperfecţiunii naturii umane, a inevi-

---

[1] Este interesant că J. Nehru, în cartea sa *Descoperirea Indiei*, scrisă în 1944, sesizase de pe atunci această orientare în politica practică şi în ideologia politică a imperialismului american (cf. J. Nehru, *Descoperirea Indiei*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 616—622).

[2] Autor al mai multor lucrări fundamentale de teorie politică, H. J. Morgenthau s-a preocupat şi de aspectele teoretice şi metodologice ale ştiinţei politice, propunînd într-un interesant studiu, intitulat *Puterea ca un concept politic*, construirea ştiinţei politice pe conceptul central de putere (cf. *Approaches to the Study of Politics. Twenty-two contemporary essays exploring the nature of politics and methods by wich it can be studied*, Londra, 1958, p. 66—77).

[3] Dacă H. Morgenthau este ghidul temporal al şcolii „realiste" americane, arată Stanley Hoffmann, bun cunoscător al teoriei relaţiilor internaţionale, teologul R. Niebuhr este părintele ei spiritual. Kennan, K. Thompson, R. Tucker îi datorează mai mult decît idei : un anumit ton şi anumite fraze-cheie. Punctul său de vedere, cel al unui teolog creştin, îl conduce la atacuri pline de vehemenţă împotriva ideilor raţionaliste ale secolului al XVIII-lea, împotriva liberalismului, a marxismului, ca şi a pacifismului (cf. *Reinhold Niebuhr on politics. His political philosophy and its application to our age as expressed in his writings*, New York, Edited by Harris R. Davis and Robert C. Good, 1960).

tabilității războaielor etc. etc. au fost preluate și vehiculate de „realismul politic"[4].

Dintre doctrinele contemporane, „realismul politic" înglobează geopolitica, ai cărei reprezentanți revendică laurii priorității în folosirea teoriei violenței în domeniul politicii externe. Printre aceștia, în primul rînd se numără N. Spykman, ale cărui lucrări sînt o apologie nestăvilită a agresiunii și utilizării forței în relațiile internaționale : „Forța are un prost renume și utilizarea ei a fost adeseori blamată, dar idealurile politice care nu se sprijină pe forță nu reprezintă valori stabile"[5].

Care sînt ideile fundamentale ale acestei doctrine politice, idei care, după expresia lui „New York Times", au devenit „vaci sfinte" ale religiei politice a imperialismului american? Sistematizînd, se pot desprinde următoarele, pe care „realismul politic" le-a înălțat, dogmatic, la rangul de principii imuabile : situarea „interesului național" deasupra tuturor celorlalte interese, considerarea forței ca mijloc unic de realizare a politicii externe, „universalitatea" imperialismului (înțeles doar ca tendință spre expansiune), proclamarea „inevitabilității fatale" a războaielor în epoca contemporană.

Piatra unghiulară a doctrinei „realismului politic" este recunoașterea faptului că „interesele oamenilor" servesc ca bază a politicii. În forma lui generală, abstractă, acest enunț creează o impresie de obiectivitate. „Ideea de interes — spune H. Morgenthau — e însăși esența politicii și ca atare ea nu e afectată de împrejurări, de timp și de loc"[6]. Se afirmă aici însă un interes abstract, conceput anistoric, dedus din „natura" și voința omului. E ocolită total problema determinării social-economice a intereselor umane, care se diferențiază în principal în funcție de poziția diferită față de proprietate și, prin aceasta, și problema determinării politicii de către factori social-economici. Golirea interesului de conținutul

---

[4] În lucrarea menționată, J. Nehru subliniază și el această trăsătură a „realismului politic" : „...Egoismul « realistului » este prea limitat de miturile și dogmele trecutului. El consideră că ideile și formele sociale potrivite unei anumite epoci sînt niște însușiri eterne și imuabile ale naturii și societății omenești, uitînd că nimic nu este mai supus schimbărilor decît natura omului și societatea omenească. Formele și ideile religioase capătă o formă invariabilă, instituțiile sociale se petrifică, războiul este privit ca o necesitate biologică, posesiunile și expansiunea colonială ca prerogativele unui popor dinamic și în continuu progres, goana după profit ca faptul central care determină raporturile dintre oameni, iar etnocentrismul, credința în supremația rasială, devine simbolul credinței, și, chiar dacă el nu este proclamat ca atare, este acceptat ca ceva de la sine înțeles". Nehru remarcă afinitatea acestor idei cu ideologia fascismului : „Multe din ele formează substratul civilizației occidentale actuale, pe al cărei teren au crescut fascismul și nazismul. Din punct de vedere etic, între aceste idei și ideologia fascistă nu există o mare deosebire, deși aceasta din urmă a mers mult mai departe în disprețul ei pentru viața omului și pentru tot ceea ce reprezintă umanismul" (*op. cit.*, p. 620).

[5] N. Spykman, *The Geography of Peace*, New York, 1949, p. 7. J. Nehru remarcă și el : „În zilele noastre, geopolitica a devenit pentru realist o ancoră de salvare și se consideră că teoriile geopolitice despre « nucleu » și despre « teritorii periferice » aruncă lumină asupra misterului ridicării și decăderii națiunilor" (*op. cit.*, p. 618). Și tot el redă un semnificativ pasaj dintr-o operă fundamentală a lui Spykman (*America's Strategy in World Politics*) : „Pe un om de stat care conduce politica externă, idealurile de dreptate, onoare și toleranță îl pot preocupa numai în măsura în care ele contribuie la realizarea scopului, cum este forța, sau cel puțin nu constituie o piedică în calea acestui scop. Ele pot fi folosite ca mijloc în justificarea morală a tendinței spre forță, însă trebuie înlăturate în momentul cînd folosirea lor atrage după sine slăbiciunea. Obținerea forței este urmărită nu pentru a dobîndi valori morale ; dimpotrivă, valorile morale sînt folosite pentru a ușura dobîndirea forței".

[6] H. Morgenthau, *Dilemmas of Politics*, Chicago, 1958, p. 67.

său economic de clasă se manifestă deplin în identificarea „interesului național" cu „interesul statal", prezentat ca interes al întregii națiuni. E unul din mijloacele de a sugera, cu abilitate, împotriva realității, că statul capitalist contemporan, întruchipînd „interesul național", s-ar situa deasupra claselor. Mai departe, acest „interes" e redus la noțiunea de forță. „Piatra indicatoare care ajută realismul politic să-și găsească drumul în peisajul politicii internaționale este concepția intereselor definite în termenii forței" [7]. Într-o perspectivă generică, puterea, forța cuprinde, „întreg ansamblul de fenomene ce stau la baza controlului omului asupra omului și sînt capabile să-l mențină"[8]. Iar puterea, forța „distinge politica ca sferă independentă a acțiunii și cunoașterii, deosebită de alte sfere, ca : economia, estetica, religia," scrie H. Morgenthau[9]. „Teoria realistă a forței" se axează pe recunoașterea forței ca esență a politicii, considerînd că totdeauna, pe plan extern, forța se manifestă ca „arbitru final" în lupta dintre puteri. Și aceasta e înțeleasă aproape exclusiv ca putere militară.

În vederea fundamentării folosirii forței, „realismul politic" aduce deci în domeniul relațiilor internaționale, ca substrat teoretic, cunoscuta teorie a violenței, întrucît pornește de la considerarea forței ca factor în sine, ca bază a dezvoltării sociale, și nu ca factor derivat, care consfințește, în anumite condiții, ceea ce este pregătit și determinat de dezvoltarea economică. Teoria violenței, prin excelență voluntaristă, răstoarnă astfel raporturile reale din viața socială ; Marx și Engels au criticat această teorie încă în *Ideologia germană*, în expresia particulară pe care ea o luase în concepția lui Max Stirner : „Aceste relații reale (relațiile materiale, economice, independente de voința indivizilor. — *n.n.*) nu sînt nicidecum create de puterea de stat ; dimpotrivă, ele sînt forța care o creează pe aceasta".

Absolutizarea voluntaristă a forței servește ca temă pentru formularea concluziei despre dobîndirea „supremației în domeniul forței", ca tendință necesară a vieții politice. Pentru starea normală a unui stat care participă activ la viața internațională, pretinde „realismul politic", este caracteristică această tendință spre supremație sub raportul forței. Aci se dezvăluie cu toată claritatea „resorturile" acestei doctrine politice : justificarea tendinței cercurilor monopoliste din S.U.A. la dominația mondială, prezentîndu-o ca tendință firească, normală a oricărui stat.

Pentru „realismul politic" sînt caracteristice înțelegerea imperialismului doar ca politică externă a oricărui stat, reducerea lui la tendința spre expansiune, nelegată de scopuri economice, și proclamarea acesteia ca fenomen „universal". Se desființează astfel orice deosebire calitativă dintre politicile fundamental opuse ce se înfruntă în lumea contemporană, expresie a sistemelor social-politice opuse ce stau la baza acestor politici.

---

[7] H. Morgenthau, *Politics among Nations, The Struggle for Power and Peace*, New York, 1954, p. 5.

[8] *Ibidem*, p. 8.

[9] *Ibidem*, p. 5.

[10] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, p. 337.

„Realismul politic" foloseşte aici procedee uzate : ruperea politicii de economie, a politicii externe de politica internă, demascate încă de Lenin[11].

Tot atît de universale şi deci necesare, ca şi expansiunea, sînt — în concepţia „realismului politic" — şi războaiele ca mijloc de expansiune. Iar originea războaielor şi a politicii „de pe poziţii de forţă" este redusă la instinctele oamenilor, la „imperfecţiunea naturii umane". Argumentul preferat este prin excelenţă conservator : războiul este astăzi inevitabil pentru că a existat şi în trecut. H. Morgenthau scrie : „Întreaga istorie arată că naţiunile active în politica internaţională se pregătesc necontenit pentru război, participă la război sau îşi refac forţele după violenţa organizată în forma războiului"[12]. Acest argument „istoric" este prin excelenţă anistoric, pentru că ignoră total condiţiile istorice schimbate din epoca contemporană. Războiul fiind — în această concepţie — un element necesar, inevitabil al politicii externe, dezarmarea generală şi completă este declarată imposibilă. După adepţii „realismului politic", ar fi cel mult posibile „limitarea" războaielor şi realizarea unor compromisuri vremelnice pe baza forţei. De aici recomandarea lor „teoretică" de a se recurge la războaie „locale", „limitate", cu folosirea armei nucleare, pentru a stimula înarmările[13]. În sprijinul acestor concluzii sînt agitate sloganurile tipice din arsenalul anticomunismului ; sînt denaturate ţelurile politicii externe a statelor socialiste, se recurge la înfricoşarea cu „pericolul comunist", „exportul de revoluţie", coexistenţa paşnică e declarată „lozincă tactică a comuniştilor" etc. etc.

În concepţia „realismului politic" există, printre altele, un profund viciu lăuntric, care dezvăluie aventurismul politicii pe care exponenţii lui o proclamă „realistă". Considerînd forţa politică-militară ca factor hotărîtor şi independent în rezolvarea problemelor internaţionale, această concepţie ignoră total faptul că această forţă nu reprezintă niciodată o constantă. Cum atestă istoria, forţa politică-militară a diferitelor puteri se schimbă necontenit în funcţie de schimbările economice şi sociale. Cu atît mai mult acest lucru e confirmat de epoca noastră.

Creşterea potenţialului economic al ţărilor sistemului socialist, puternicul avînt al mişcării de eliberare naţională şi descompunerea sistemului colonial al imperialismului, lichidarea monopolului atomic al S.U.A., gigantica forţă racheto-nucleară făurită de U.R.S.S. şi arma nucleară a R.P. Chineze, puse în slujba securităţii ţărilor socialiste şi a păcii, toate acestea pun, şi încă într-un chip cu totul nou, problema raportului

---

[11] Vezi V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 30, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 94—100.

[12] H. Morgenthau, *Politics among Nations, the Struggle for Power and Peace*, p. 38.

[13] Cf. Robert E. Osgood, *Limited war. The Challenge to American Strategy*, Chicago, 1957. Această lucrare întreprinde o analiză detaliată a politicii strategice a S.U.A., criticînd faptul că S.U.A. s-au pregătit unilateral pentru un război total, astfel că puse în faţa unui atac limitat, ele n-ar putea decît să declanşeze un război total, fie să improvizeze o reacţie limitată, în cele mai proaste condiţii însă, sau pur şi simplu, să se lase bătute. De aceea, el pledează pentru o strategie mai subtilă, care să permită S.U.A. de a efectua în mod eficace operaţii militare limitate ca obiective şi mijloace, în cadrul cărora s-ar putea utiliza arme nucleare tactice. Analizînd, într-un plan mai general-teoretic, cauzele care stau la baza conceperii de către S.U.A. a războiului în termeni de apocalips, Osgood condamnă disocierea dintre putere (forţă) şi politică, disociere care violează preceptele lui Clausevitz şi care ar pune S.U.A. într-o poziţie primejdios de ingrată în faţa unui adversar care ar înţelege mai bine „principiul primatului politicii în folosirea forţei armate".

de forțe în dezvoltarea politică mondială contemporană. Pe arena internațională s-a modificat radical raportul de forțe în favoarea păcii. „Imperialismului i se opun forțe uriașe, în continuă creștere : comunitatea țărilor socialiste, cu gigantica sa putere materială, clasa muncitoare din țările capitaliste, mișcarea de eliberare națională, statele care și-au dobîndit recent independența, larga mișcare pentru apărarea păcii. Mobilizarea tuturor acestor forțe, unirea lor în cel mai larg front, lupta lor hotărîtă fac ca imperialismul să nu mai poată acționa după bunul său plac pe arena internațională, pot zădărnici încercările cercurilor imperialiste de a arunca omenirea într-un nou război mondial, pot impune și consolida pacea"[14].

Faptul preponderenței forțelor păcii pe arena internațională, al eșecului tot mai evident al „politicii de pe poziții de forță" a început să fie consemnat și de ideologii imperialismului. W. Lippmann, care, în pofida bagajului doctrinal al cărților sale, s-a afirmat în publicistică de multe ori ca un spirit politic lucid, recunoaște că „voința noastră (a S.U.A. —*n.n.*) nu mai este lege unică". Acțiunile cercurilor militariste agresive întîmpină o împotrivire tot mai mare, iar adepții lor cunosc, în opinia publică mondială, o izolare crescîndă. „Chiar și în cercuri conducătoare din țările capitaliste se manifestă aprecieri realiste, tendințe spre normalizarea relațiilor internaționale, spre evitarea evoluției evenimentelor în direcția unei conflagrații mondiale"[15].

În aceste condiții, adepții „realismului politic", fără să renunțe la tezele lor teoretice fundamentale, au trebuit totuși să-și modifice în bună măsură concepțiile tradiționale. Acest lucru e deosebit de evident în lucrarea lui Kenneth Thompson *Political Realism and Crisis of World Politics. An American approach to Foreign Policy*[16], considerată ca un *credo* contemporan al acestui curent[17]. Pornind de la tezele de bază, pe care le consideră „clasice", autorul notează că evenimentele ultimilor ani au produs o „cotitură în gîndirea noastră", schimbînd radical și limitînd concepțiile tradiționale. Totuși, după K. Thompson, aceasta nu înseamnă că „realismul politic" nu ar mai putea servi și în actualele condiții ca bază a politicii externe americane. „Chiar dacă noi am trăi în solitudine — scrie el —, sarcina politicii externe ar fi aceeași. Rezolvarea acestei sarcini ar reclama consolidarea puterii militare americane"[18]. Încercînd să-și adapteze doctrina condițiilor schimbate, el vorbește despre înțelegeri, compromisuri în „războiul rece", declarînd că „realismul politic" în domeniul politicii externe nu trebuie identificat cu războiul. Astăzi, cînd războiul nuclear ar implica asemenea primejdii, iar un conflict local se poate oricînd transforma într-unul general, „realismul politic", afirmă K. Thompson, nu pornește de la inevitabilitatea războiului (p. 247—248). K. Thompson și alți partizani ai aceluiași curent se declară gata să recunoască posi-

---

[14] *Declarație cu privire la poziția Partidului Comunist Român în problemele mișcării comuniste și muncitorești internaționale, adoptată de plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din aprilie 1964*, București, Edit. politică, 1964, p. 19—20.

[15] *Ibidem*, p. 19.

[16] Kenneth Thompson, *Political Realism and crisis of World Politics...*, Princeton, 1960.

[17] Cf. asupra acestei tendințe și B. O. Șabad, *Filozofia politică a imperialismului contemporan*, Moscova, Edit. Institutului relațiilor internaționale, 1963, p. 102 și urm.

[18] K. Thompson, *op. cit.*, p. 242.

bilitatea coexistenței pașnice; în realitate, ei denaturează esența coexistenței pașnice, prezentînd-o doar ca unul din stadiile „războiului rece", ca „pace rece", „armistițiu în conflictul nuclear" care nu exclude factorul militar etc.

În căutarea de noi mijloace și concepții care să justifice politica cercurilor imperialiste agresive, adepții „realismului politic" încearcă „să fundamenteze" continuarea cursei înarmărilor și politica forței prin teoria „echilibrului atomic", noua variantă a teoriei „balanței forțelor". Dar în schema lor teoretică „echilibrul forțelor" (în sprijinul căruia se fac tot soiul de analogii istorice cu „Sfînta alianță" din prima jumătate a secolului al XIX-lea) nu este decît termenul mediu care unește „forța" cu ideea „supremației în domeniul forței", nu este decît o mască pentru camuflarea unei tendințe politice statornice spre dominație în lume.

Mai mulți factori determină această parțială retragere de pe pozițiile inițiale ale reprezentanților „realismului politic". Este un fapt esențial că S.U.A. au pierdut monopolul atomic și racheto-nuclear nu numai în ansamblul lumii, dar și în propriul lor lagăr, că în multe aspecte ale întrecerii pentru cucerirea spațiului cosmic au fost depășite. Spiritul de coexistență activă se impune pe plan mondial cu tot mai multă acuitate, iar „gogorița" agresivității comunismului, a statelor socialiste nu mai poate fi agitată cu succes. Tendințele împotriva dominației americane în organismele integrate ale N.A.T.O., puse în primul rînd în evidență de atitudinea Franței, subliniază caducitatea politicii americane față de partenerii lor politici și militari în cadrul alianțelor. Problema vietnameză, politica de agresiune și genocid a S.U.A., atît de larg condamnată — alături de celelalte aspecte mai sus menționate — pun cu tot mai multă insistență necesitatea reevaluării politicii externe americane.

Sub presiunea acestor factori s-a produs — începînd mai ales de prin 1960 și mai accentuată în ultimii ani — o evoluție semnificativă a unora dintre principalii doctrinari ai realismului politic. În primul rînd e vorba chiar de Hans J. Morgenthau, care a supus și supune strategia politică și militară a S.U.A. unei judicioase analize critice. Într-un studiu publicat în „American Political Science Review" (nr. 1, 1964, p. 23—36), intitulat *Cele patru paradoxuri ale strategiei nucleare*, pornind de la faptul că era nucleară prezintă caracteristici care o deosebesc net de cea anterioară, el subliniază existența unei discrepanțe între modul american tradițional, neschimbat de a aborda problemele politice mondiale și condițiile noi create de era modernă. Din această nepotrivire rezultă, după Morgenthau, patru paradoxuri ale strategiei nucleare care nu pot fi învinse decît prin transformarea radicală a modului de gîndire și acțiune tradițional. Analiza lui Morgenthau are aci un caracter destul de abstract și formal, dovedind că el ignoră cauzele reale care stau la baza acestor contradicții din strategia politică și militară a S.U.A.; el reușește totuși să sesizeze unele aspecte noi în relațiile dintre puterile nucleare (mai ales S.U.A.) și aliații lor, să pună în lumină primejdia răspîndirii armelor nucleare în epoca actuală. Același Morgenthau și-a făcut cunoscută public, în repetate rînduri, atitudinea sa negativă față de continuarea de către S.U.A. a războiului în Vietnam, a făcut propuneri constructive, reluate

de personalităţi politice şi militare din S.U.A., pentru reglementarea problemei vietnameze[19].

În această problemă, o atitudine hotărîtă şi lucidă a luat, în numeraase articole, şi cunoscutul teoretician şi publicist Walter Lippmann; el se pronunţă pentru reevaluarea politicii americane în lume şi mai ales faţă de Europa, condamnînd „imobilismul" politicii externe oficiale.

Există însă şi alţi teoreticieni care, deşi conservatori în tezele teoretice fundamentale, se străduiesc totuşi să ofere soluţii mai elastice pentru problemele actuale ale politicii externe americane. Aşa, de pildă, R.E. Osgood, calificat ca avînd viziunea cea mai specific politică în problema strategiei militare, dezbate într-o lucrare[20] problemele N.A.T.O., pledînd pentru menţinerea „angajării" americane în Europa, şi totodată pentru necesitatea de a acorda europenilor o parte sporită în elaborarea strategiei comune. Tezele lui Osgood merg însă totodată în direcţia sporirii participării europene (şi în primul rînd a R.F.G.) la problema controlului nuclear[21].

Eforturile tuturor acestor teoreticieni ai „realismului politic" converg spre salvgardarea intereselor politice şi militare ale S.U.A., spre elaborarea mijloacelor care să asigure menţinerea poziţiei dominante americane în relaţiile cu aliaţii lor. Nu trebuie uitat că, atunci cînd se pronunţă împotriva politicii de „escaladare" a războiului în Vietnam, H. Morgenthau o face în numele salvării prestigiului politic şi militar al S.U.A., iar W. Lippmann din considerentul că, angajîndu-se prea mult în Vietnam, S.U.A. pierd terenul politic în Europa.

Modificările de poziţie intervenite în ideile vehiculate de doctrina „realismului politic" se vădesc şi în apelurile tot mai dese la înfăptuirea unei „sinteze" a politicii forţei cu propaganda (prezente, de altfel, încă în cunoscuta lucrare a lui J. F. Dulles *War or Peace*). R. Niebuhr — socotit părintele spiritual al şcolii „realiste" americane — sublinia profesoral că în epoca contemporană forţa nu constă doar în posibilitatea folosirii violenţei, ci şi în autoritate, în „fundamentarea ideologică". Apologia forţei şi a propagandei ce denaturează realitatea este tot ceea ce rămîne din această doctrină, care, împotriva denumirii sale, nu este altceva decît. justificarea intereselor dominatoare ale cercurilor monopoliste din S.U.A., fundamentarea pragmatică a aventurismului în politică.

Inconsistenţa şcolii „realiste" rezultă şi din precaritatea bazelor teoretice ale concepţiilor reprezentanţilor săi. În prefaţa la interesanta sa lucrare, *Gîndirea socială în America*, profesorul american White G. Morton notează, referindu-se la sistemele teoretice a doi dintre întemeietorii „realismului politic" — teologul Reinhold Niebuhr şi Walter Lippmann: „În ansamblu găsesc întristător că, studiind gîndirea socială de astăzi, trebuie să constaţi că doi dintre teoreticienii americani cei mai de vază

---

[19] În 1962 a apărut la Chicago culegerea *Politics in twentieth century* în trei volume, care reuneşte articole publicate timp de 20 de ani de H. Morgenthau. În prezentarea lucrării în „Revue Française de Science Politique" este remarcată o anumită evoluţie a autorului de la politica forţei spre un oarecare liberalism (culegerea nu ne-a parvenit).

[20] R. E. Osgood, *N.A.T.O. The entangling alliance*, Chicago, 1962.

[21] Cf. şi *The case for the M.L.F. A critical evaluation*, Washington, The Washington Center of Foreign policy research, 1964.

nu găsesc nimic mai bun decît doctrina păcatului originar şi aceea a dreptului natural pentru a rezolva problemele timpului nostru"[22].

Realitatea contemporană pune tot mai mult în lumină criza politicii forţei, a „războiului rece"; ea reprezintă, implicit, criza insolubilă a „realismului politic" şi a oricăror doctrine de acest gen, inspirate de interesele celor mai reacţionare şi agresive cercuri monopoliste. Neconcordanţa tot mai evidentă dintre principiile teoretice ale „realismului politic" şi situaţia politică reală pe arena internaţională, nesocotirea principiilor suveranităţii şi neamestecului în treburile interne, sfidarea cerinţelor vitale ale popoarelor, incapacitatea lui funciară de a furniza un program politic cu adevărat realist, care să ofere soluţii pozitive problemelor politice arzătoare ale contemporaneităţii, dezvăluie caducitatea acestei doctrine. Iar metamorfozele pe care le suferă în ultimii ani concepţiile multora dintre întemeietorii „realismului politic" pun şi ele în lumină criza unei asemenea orientări în gîndirea politică.

[22] White G. Morton, *La pensée sociale en Amérique*, Paris, 1963, p. XI.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

IDEI FILOZOFICE ŞI SOCIAL-ECONOMICE PROGRESISTE ÎN SCRIERILE LUI DRAGOMIR HURMUZESCU

DE

SIMION I. POP

Schimbările sociale, economice şi politice care au avut loc începînd de la finele secolului al XIX-lea şi continuînd mai amplu în deceniile următoare — dezvoltarea tumultoasă a forţelor de producţie, o dată cu extinderea şi dezvoltarea relaţiilor economice capitaliste; intensificarea procesului de industrializare şi accelerare a progresului tehnic-ştiinţific; dezvoltarea învăţămîntului superior şi a vieţii ştiinţifice; evoluţia structurii şi a raporturilor dintre clasele sociale, intensificarea luptei maselor muncitoare, a proletariatului şi a ţărănimii împotriva regimului burghezo-moşieresc; creşterea mişcării muncitoreşti revoluţionare şi a influenţei ştiinţei marxist-leniniste — şi-au găsit un larg ecou în domeniul gîndirii tehnice-ştiinţifice, sociale şi filozofice. Numeroşi oameni de ştiinţă şi cultură, patrioţi înflăcăraţi, o dată cu aportul lor preţios în promovarea cunoaşterii ştiinţifice de specialitate, militează activ împotriva concepţiilor idealiste şi metafizice în explicarea fenomenelor, combătînd obscurantismul şi misticismul, manifestă simpatie faţă de cauza poporului muncitor, luînd poziţie împotriva nedreptăţilor sociale, prin demascarea politicii retrograde şi reacţionare a guvernelor burghezo-moşiereşti.

Un loc important în istoria gîndirii ştiinţifice, filozofice, social-economice şi pedagogice româneşti, revine fizicianului *Dragomir Hurmuzescu* (1865—1954), unul dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai materialismului ştiinţific-naturalist din această perioadă.

În rîndurile ce urmează ne propunem să facem o prezentare a principalelor idei filozofice şi social-economice din scrierile sale, în legătură cu prodigioasa sa activitate practică pe variate tărîmuri*.

* Cu prilejul aniversării a 100 de ani de la naşterea savantului Hurmuzescu, în martie 1965, recomandată de Consiliul U.N.E.S.C.O., s-au scris unele articole comemorative, în care se evocă cu competenţă contribuţia sa la dezvoltarea ştiinţelor fizice şi a învăţămîntului din ţara noastră (vezi C. Ghica, *Profiluri de savanţi români-Dragomir Hurmuzescu*, în „Contemporanul" nr. 12 din 19 martie 1965; prof. N. Bărbulescu, *Dragomir Hurmuzescu*, în „Gazeta învăţămîntului superior" nr. 4 din aprilie 1965; T. Truţer şi V. Iliescu, *D. Hurmuzescu şi învăţămîntul din ţara noastră*, în „Revista de pedagogie" nr. 10 din octombrie 1965). O scurtă expunere a gîndirii sale filozofice se face în lucrarea *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România* (1964), elaborată de Institutul de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România.

Rev. filoz., 13, 7, p. 927—936, Bucureşti, 1966

★

Dragomir Hurmuzescu s-a născut la 13 martie 1865 în București. După terminarea liceului și a Facultății de științe, secția fizico-matematică, din București în 1878, a făcut strălucite studii de specializare la Facultatea de științe fizice a Universității din Paris, obținînd în 1890 licența, fiind clasificat primul pe facultate, iar în 1896 doctoratul în fizică cu calificativul *avec la plus haute mention*. Întors în țară în 1896, Dragomir Hurmuzescu, în calitate de profesor de fizică la Universitatea din Iași și apoi la cea din București, a desfășurat o vastă și multilaterală activitate de cercetare științifică în domeniul fizicii, pe tărîmul învățămîntului și în cadrul unor instituții de stat și organizații obștești, impunîndu-se ca un om de știință cu reputație mondială și idei sociale înaintate.

Încă în timpul pregătirii doctoratului, a lucrat ca atașat în laboratorul vestitului fizician profesor Gabriel Lippmann, alături de marii savanți P. Curie, Maria Sklodowska-Curie, H. Becquerel și alții, unde a făcut studii minuțioase și originale asupra electricității, opticii și magnetismului. El a conceput dinamul de 3 000 volți și dielectrina, izolant folosit la construirea electroscopului ce-i poartă numele (folosit de soții Curie la desăvîrșirea cercetărilor în domeniul radioactivității). Împreună cu prof. Benoist a descoperit o importantă proprietate a razelor X (Roentgen), aceea de a descărca corpurile electrizate.

D. Hurmuzescu a organizat și condus importante lucrări experimentale de fizică. *El este fondatorul cercetării originale experimentale în fizică din țara noastră.* A militat pentru orientarea cercetării științifice potrivit cu cerințele vieții, pentru o cît mai largă aplicare în practică a cuceririlor științei, în scopul progresului economic și social al țării.

Numit conferențiar, iar în 1900 profesor definitiv la Universitatea din Iași, a înființat un laborator de raze X, la care a alăturat și un atelier mecanic, unde și-a continuat cercetările începute la Paris, efectuînd lucrări practice și demonstrații experimentale legate de cursul de fizică. În această perioadă, D. Hurmuzescu a inițiat „Societatea de științe", pe lîngă care a apărut revista „Les Annales scientifiques de l'Université de Iassy", al cărei secretar de redacție a fost timp de 13 ani. Împreună cu alți profesori, în 1909 a pus bazele primei școli de aplicație a electricității. La 1 noiembrie 1910, din inițiativa lui Hurmuzescu, s-a inaugurat Școala de electricitate de pe lîngă Universitatea din Iași, care în 1913 a fost transformată în Institutul electrotehnic.

În 1913, fiind transferat la Facultatea de științe a Universității din București, a înființat, în cadrul catedrei de aplicația căldurii și electricității, Institutul electrotehnic universitar, iar pe lîngă catedra de chimie tehnologică, Institutul de chimie industrială, care au funcționat pînă în 1938, cînd au fost incluse în Politehnica din București.

În cadrul Institutului electrotehnic din București, D. Hurmuzescu atrăgînd o serie de tineri — I. Roman, M. Volanschi, Gh. Atanasiu etc. —, a studiat radioactivitatea petrolului și a apelor minerale din România; a înființat în 1926 primul post de radiodifuziune din România, iar la constituirea în 1928 a Societății române de radiodifuziune a fost ales președintele Consiliului de administrație, cîștigîndu-și titlul de părinte al radiofoniei noastre.

De numele lui Hurmuzescu sînt legate fondarea Academiei de ştiinţe din Bucureşti, popularizarea prin conferinţele ţinute la Universitatea Liberă şi Academia de ştiinţe a tainelor razelor X, a telegrafiei fără fir, a radiofoniei şi chiar a energiei atomice.

Bucurîndu-se de o faimă deosebită în străinătate, în 1918 a fost ales membru al Societăţii de fizică, iar din 1932 membru de onoare al Societăţii franceze a electricienilor din Paris. A participat la numeroase congrese internaţionale, ca cele de la Lausanne, Liège, Paris, Bruxeles etc.

Prin cercetările sale ştiinţifice, atît fundamentale, cît şi aplicate în domeniul fizicii, D. Hurmuzescu a ridicat prestigiul ştiinţei româneşti, făcînd să crească contribuţia ei la patrimoniul ştiinţei mondiale. Numele său figurează în repertoriul universal al oamenilor de ştiinţă.

★

Fizicianul D. Hurmuzescu şi-a format *o concepţie filozofică* înaintată, materialistă asupra lumii. Pentru el, substanţa unică şi universală a lumii este materia, care există sub diferite forme sau stări, fiind izvorul, cauza tuturor fenomenelor din natură şi societate. Făcînd studii asupra materiei, Hurmuzescu i-a dat o definiţie ştiinţifică, arătînd că ea cuprinde „tot ce vedem, tot ce există..., adică tot ce cade sub simţurile noastre"[1]. În opoziţie cu reprezentanţii idealismului fizic, energetiştii, care încercau să înlocuiască noţiunea de materie cu aceea de energie, considerată de ei ca „substanţa unică a lumii", derivată din conştiinţă, Hurmuzescu a demonstrat *unitatea indisolubilă dintre materie şi energie*. El susţine că mişcarea, fiind o formă de existenţă a materiei, iar energia măsura diferitelor forme de mişcare a materiei, nu poate exista separat de materie, care constituie factorul prim. Cele două noţiuni — materia şi energia —, remarcă Hurmuzescu, „se găsesc unificate şi cele două principii de conservare a lor se reduc la unul singur". „Materia este un rezervoriu de energie, şi fiecare gram masă a unei substanţe cuprinde energie"[2]. Pentru a demonstra unitatea indisolubilă dintre materie şi energie, dă ca exemplu *fotonul* — forma particulelor electromagnetice —, care „este o energie vibratorie" şi „reprezintă şi o masă". El relevă că, folosind dispozitivul camerei Wilson, se observă că fotonii razelor cosmice, dacă lovesc un obstacol material, dau nişte scîntei cu producerea unor perechi de elemente pozitroni şi electroni, adică elemente materiale încărcate cu electricitate pozitroni cu cea pozitivă şi electroni cu electricitate negativă.

Hurmuzescu s-a ridicat împotriva agnosticismului. Pornind de la teza că lumea prin natura ei este materială, el susţine că diferitele ei obiecte şi procese, precum şi relaţiile, legăturile ce se stabilesc între ele, sînt guvernate de anumite legi obiective cognoscibile, „fără de care lumea ar fi un haos imposibil de perceput sau de conceput"[3]. Făcînd unele generalizări teoretice remarcabile asupra posibilităţii cunoaşterii ştiinţifice, D. Hurmuzescu a subliniat importanţa ştiinţei, care are de scop descoperirea legilor obiective din natură şi societate. „Gruparea şi studierea acestor legi formează obiectul ştiinţei — arată D. Hurmuzescu. — Ştiinţa ne dă singură

[1] D. Hurmuzescu, *Magnetism şi materie. Magneton şi electron*, Bucureşti, 1932, p. 7.
[2] Idem, *Energie şi materie*, Bucureşti, 1939, p. 7.
[3] D. Hurmuzescu, *Despre metoda de cercetare şi expunere în ştiinţele fizice*, în „Arhiva", organul Societăţii ştiinţifice şi literare, Iaşi, 1898, nr. 5—6, p. 273.

mijlocul să ne apropiem din ce în ce mai mult de adevărata formă a lumii exterioare, deci scopul ştiinţei este cunoaşterea adevărului, a modului cum se petrec diferitele fenomene şi a cauzelor pentru care se petrec astfel" [4].

Hurmuzescu a relevat *caracterul antiştiinţific al metodei metafizicii scolastice*, folosită de filozofia idealistă în explicarea fenomenelor naturii şi ale societăţii, după anumite principii, reguli create arbitrar. „A trecut de mult timpul metafizicii deşarte, care pretindea să determine toate fenomenele după nişte reguli apriorice — remarcă pe bună dreptate Hurmuzescu. — Metafizica de astăzi trebuie să urmeze faptele experimentale sau am putea spune mai bine că, după ce studiem faptele, le explicăm din punct de vedere al cauzalităţii şi al legăturilor cu celelalte fenomene ale naturii. Fenomenele sînt ale naturii, explicaţiile sînt omeneşti, deci schimbătoare, perfectabile. Aceasta este chiar raţiunea marelui progres al ştiinţei" [5]. Omul de ştiinţă trebuie să studieze faptele şi fenomenele, să le explice pe bază de observaţie, analiză şi experienţă.

Arătînd legătura strînsă dintre teorie şi practică, Hurmuzescu a sezizat că baza, izvorul ştiinţei este practica. „Suportul teoretic al oricărei ştiinţe este practica şi aplicaţiunea, iar dezvoltarea ei materială decurge din rezolvarea chestiunilor şi prevederilor puse în aplicaţiune" [6].

Denunţînd influenţele negative pe care le-au avut idealismul şi metafizica asupra ştiinţei, D. Hurmuzescu a subliniat importanţa experienţei ca bază a cunoaşterii şi criteriu al adevărului. „Faptele experimentale sînt baza cunoştinţelor noastre, adică adevărurile relative ce le putem dobîndi despre lumea exterioară, căci alt mijloc mai bun nu avem, şi tocmai nesocotinţa acestui adevăr de către metafizică a întîrziat atît de mult dezvoltarea ştiinţelor" [7]. Ca metodă de cercetare în procesul cunoaşterii ştiinţifice, Hurmuzescu a preconizat folosirea inducţiei şi deducţiei, a analizei şi sintezei, cu ajutorul cărora omul de ştiinţă poate să ajungă la generalizări ştiinţifice. „Această generalizare formează ştiinţa, prin ea căutăm să aflăm cum se petrec fenomenele şi cauzele producerii lor. Fără această generalizare, ştiinţa n-ar exista; n-am avea decît o fastidioasă catalogare de fapte izolate şi fără nici o legătură" [8]. Privind cunoaşterea ştiinţifică ca un proces istoric de mişcare de la necunoscut la cunoscut, de la cunoaşterea relativă a fenomenelor la una mai perfectă şi mai completă, Hurmuzescu remarcă importanţa dezvoltării ştiinţei pentru lărgirea cunoaşterii. „Astăzi însă avem multe fenomene a căror cauză imediată nu se poate explica şi în genere nu posedăm decît adevăruri relative, dar aceste adevăruri ştiinţa singură e în stare să ni le dea" [9].

Referindu-se la folosirea acestei metode ştiinţifice şi în domeniul ştiinţelor sociale, unde problemele sînt cu mult mai complicate, iar legile lor n-au gradul de precizie al legilor fizice, Hurmuzescu susţine că „aceasta a avut ca efect imediat tendinţa către o sistematizare mai raţională a rezul-

---

[4] *Ibidem*, p. 274.

[5] Idem, *Substanţele radioactive şi proprietăţile lor. Transformarea energiei şi transformarea materiei*, în „Cultura română", Iaşi, 1907, nr. 2, p. 48.

[6] D. Hurmuzescu, *Organizarea ştiinţifică şi industrială*, Bucureşti, 1920, p. 12.

[7] Idem, *Dezvoltarea ştiinţelor şi progresul social*, Iaşi, 1903, p. 5.

[8] Idem, *Despre metoda de cercetare şi expunere în ştiinţele fizice*, p. 277.

[9] Idem, *Dezvoltarea ştiinţelor şi progresul social*, p. 17.

tatelor şi o întrebuinţare mai precisă a definiţiunilor, o întrebuinţare mai potrivită a cuvintelor"[10].

Analizînd marile descoperiri ale ştiinţei şi tehnicii din secolul al XIX-lea şi din primele patru decenii ale secolului al XX-lea, D.Hurmuzescu arată că, datorită dezvoltării necontenite a spiritului ştiinţific, omul a scăpat de contagiunea ereziilor, superstiţiilor şi miracolelor, din timpurile întunecoase. S-au pus bazele unei revoluţii ştiinţifice tehnice, care a lărgit mult sfera cunoştinţelor omului, creînd posibilitatea ca el să devină tot mai mult stăpîn pe forţele naturii şi să îmbunătăţească starea materială a societăţii. „Fiecare descoperire nouă a fost o victorie asupra necunoscutului, afirmînd domnia inteligenţei asupra forţelor brute ale naturii — arată Hurmuzescu — iar fiecare aplicaţiune, mărind buna stare materială a omenirii, a confirmat cum că puterea intelectuală este cu mult mai mare decît cele mai mari puteri ale naturii, adică acestea din urmă pot fi aservite şi conduse de cea dintîi. Omul poate învinge puterile naturale şi de multe ori destul de mari prin puterea lui intelectuală şi morală"[11].

Dragomir Hurmuzescu şi-a format concepţia filozofică pornind de la interpretarea şi explicarea materialistă a fenomenelor şi a proceselor naturii; în felul acesta s-a situat pe poziţia materialismului ştiinţific naturalist, conştient, apropiindu-se într-o serie de puncte de materialismul dialectic.

Sesizînd interacţiunea dintre dezvoltarea ştiinţei şi societate, Hurmuzescu *a considerat ştiinţa şi tehnica factori hotărîtori ai progresului economic, social şi cultural.* El a relevat că principalele descoperiri în domeniul fizicii şi chimiei, ca energia termică a aburului şi a motoarelor cu aburi, energia electrică şi electromagnetică a maşinilor dinamoelectrice etc., a diferitelor gaze nobile combustibile (hidrocarburi), a gazelor de cracare etc., a radiului şi a substanţelor radioactive, a proprietăţilor razelor X etc., care au căpătat o largă aplicare în producţie, *au dus la schimbarea bazei tehnice-materiale* de producţie, adică la desfăşurarea unei veritabile *revoluţii industriale*[12].

D. Hurmuzescu a relevat că acest proces revoluţionar contribuie la dezvoltarea viguroasă a forţelor de producţie, determină schimbări în structura economiei capitaliste, în conţinutul şi caracterul muncii şi în locul şi rolul intelectualilor în societate. El spunea că, atunci cînd aceste descoperiri şi metode se vor aplica în producţie, ele vor submina „economia politică actuală bazată pe proprietatea teriană" (funciară), care „va primi o lovitură de moarte şi va trebui să-şi schimbe bazele", şi vor da „naştere la industrii mari, unde se întrebuinţează capitaluri de milioane şi mii de lucrători" [13]. El relevă că „viaţa întreagă socială a fost schimbată prin naşterea unei industrii bazată pe marea producţie, datorită maşinilor şi prevederilor ştiinţifice" [14].

D. Hurmuzescu a manifestat o încredere deosebită în progresele ştiinţei, arătînd că marile descoperiri ale ştiinţei şi tehnicii, cu numeroasele

---

[10] *Ibidem.*

[11] Idem, *Ştiinţa şi conştiinţa*, Bucureşti, 1915, p. 10.

[12] Idem, *Învăţămîntul ştiinţific superior*, în „Revista ştiinţifică «V. Adamachi»", vol. II, Iaşi, 1911, nr. 2, p. 7 şi 19.

[13] *Ibidem*, p. 21—22.

[14] *Ibidem*, p. 7.

lor aplicații practice, mărind sfera cunoștințelor luminoase ale omului asupra naturii și societății, au contribuit și contribuie la „dezvoltarea și la formarea unei conștiințe omenești mai clare". El a denunțat ca retrogradă teoria criticului literar francez de orientare catolică Ferdinand Brunetière și a altora, care contestau rolul binefăcător al științei pe motiv că aceasta ar crea o mentalitate prea materialistă, prea îngustă, în detrimentul unor sentimente „largi umanitare". Dimpotrivă, replică Hurmuzescu, „socot, sînt convins chiar, că adevăratul spirit științific nu poate exista fără o idee înălțătoare de altruism, de sacrificiu și de largă umanitate" [15].

Pornind de la teza că știința urmărește căutarea adevărului obiectiv, „fundamentul dreptății pe această lume", iar omul de știință, adevăratul apostol al adevărului sub toate formele sale, care trebuie „să se înalțe mai presus de influențe strîmbe, de interese meschine și micimea patimilor" [16], D. Hurmuzescu a condamnat folosirea științei și tehnicii de către țările capitaliste în slujba războaielor. El spunea : „Din nenorocire, binefacerile științei ce răspîndeau asupra omenirii aceste descoperiri perfecționate, aplicate la război, au produs cele mai crude urmări, ucigînd atîtea vieți, distrugînd și dezorganizînd ceea ce caracteriza civilizațiunea actuală" [17]. El a demascat rolul nefast al finalității imprimate marii producții industriale germane, pusă în slujba războaielor de agresiune. „Omenirea a constatat cu spaimă puternica organizație științifică, industrială pusă de Germania în serviciul morții și a devastărilor" [18]. În timpul primului război mondial, Hurmuzescu, alături de marii savanți francezi Poincaré, Apéll, de marele fizician englez sir Oliver Lodge și alții, a denunțat în fața opiniei publice mondiale atitudinea servilă a celor 93 de savanți germani și a celor 32 de universități germane, care, încercau să justifice agresiunea imperialiștilor germani. Demascînd caracterul imperialist al războiului ce urmărea instaurarea dominației mondiale germane, D. Hurmuzescu a condamnat atitudinea nedemnă a acestor intelectuali, care, orbiți de năluca unui imperialism nesocotit, s-au angajat în susținerea axiomei politicii germane „forța primează dreptul" și s-au lăsat „tîriți, la rîndul lor, de curentul imperialist în loc de a i se împotrivi". Învinuindu-i de „șovinism sălbatic" îndreptat împotriva tuturor popoarelor, Hurmuzescu a cerut respectarea dreptului ginților, care s-a dovedit una dintre achizițiunile scumpe civilizației moderne și indispensabilă progresului societății.

Hurmuzescu a demascat caracterul reacționar al teoriei darvinismului social de care se foloseau imperialiștii germani, încercînd să justifice și să glorifice necesitatea războiului. Pornind de la teza greșită a luptei pentru existență în societatea omenească, dîndu-i însă o interpretare umanistă, el spunea : „În locul supresiunii sau distrugerii raselor, lupta comună pentru existență cere nu numai ca individul să respecte pe semenii săi, dar chiar să-i ajute ; ea trebuie să exercite influența sa nu atît întru a asigura supraviețuirea celor mai apți, cît a face apte pentru viețuire un cît mai mare număr posibil de indivizi". El a considerat teoria

[15] D. Hurmuzescu, *Știința și conștiința*, p. 12.
[16] *Ibidem.*
[17] Idem, *Organizația științifică și industrială*, București, 1920, p. 3.
[18] *Ibidem.*

darvinismului social ca „o doctrină brutală și periculoasă", arătînd că ea „nu îndreptățește concluzia, după cum cred germanii, că conflictul activ și carnagiul constituie bunuri supreme" [19].

*

Văzînd perspectivele largi pe care le deschide aplicarea cuceririlor științei și tehnicii în producție pentru dezvoltarea economiei și ridicarea bunăstării materiale și culturale a oamenilor, Hurmuzescu a *relevat necesitatea și posibilitatea dezvoltării industriei naționale.*

Referindu-se la discuțiile ce se purtau cu privire la direcția de dezvoltare a României, Hurmuzescu a fost unul dintre cei mai activi susținători ai curentului industrializant. În opoziție cu reprezentanții doctrinei neoliberale, care în general limitau dezvoltarea ramurilor industriale în funcție de materiile prime din țară, și cu cei ai doctrinelor conservatoristă și țărănistă, care nu vedeau posibilă dezvoltarea industriei în România, preconizînd doar industrializarea agriculturii, Hurmuzescu a arătat că *România dispunea de toate condițiile necesare și posibilitățile reale pentru dezvoltarea tuturor ramurilor industriale*, ca materii prime, izvoare de energie cele mai variate și forță de muncă. El a subliniat posibilitatea dezvoltării și perspectivele pe care le aveau industria electrică și industria chimică, arătînd importanța și rolul lor în procesul de industrializare. „Avem petrol, avem căderi de apă în abundență, avem dar energii naturale destule, care, transformate prin mijlocul energiei electrice transmise și utilizate în toate punctele țării împrejurul masivului carpatic, *să ne permită toate industriile*" [20].

D. Hurmuzescu considera *industrializarea țării, condiția principală pentru asigurarea independenței naționale, calea sigură pentru ridicarea potențialului de producție al țării, dezvoltarea economiei, tehnicii, științei și culturii, emanciparea economică de sub dominația capitalului străin.* El spunea: „Evenimentele mari la care ne-a fost dat să asistăm cred că ne-au convins pe toți că trebuie în modul cel mai categoric să ne emancipăm economicește, să căutăm prin toate mijloacele și cu toate sacrificiile posibile să naționalizăm și [să] dezvoltăm industria noastră" [21].

Hurmuzescu s-a pronunțat împotriva dominației capitalului străin în țara noastră, arătînd că poporul român nu va putea să valorifice bogățiile mănoase ale țării decît atunci cînd va fi stăpîn în țara sa, cînd societățile străine vor fi eliminate din economie. „Dacă munții noștri sînt bogați în minereuri și în energie naturală, acestea nu vor deveni adevărate bogății naționale accesibile decît atunci cînd vor fi administrate de elemente de la noi. Cît vom avea societăți străine, va fi un beneficiu pentru capitalul străin, dar nu o sursă de îmbelșugare pentru țara noastră". În susținerea acestei teze, el nu era călăuzit de concepții șoviniste sau xenofobe, ci a văzut lucid aservirea economică și politică a țării de marile țări capitaliste. „Nu sînt în contra colaborării capitalului străin. Dar noi avem datoria să ne formăm elementele care ne sînt necesare să rămînem

[19] D. Hurmuzescu, *Știința și conștiința*, p. 23.
[20] Idem, *Învățămîntul științific superior*, p. 1.
[21] Idem, *Știința și războiul*, București, 1916, p. 17.

stăpîni în țara noastră. Dacă ne vom mulțumi numai să spunem că natura este darnică cu noi, vom fi ceea ce sînt toate țările bogate prin natură și în care elementul străin predomină și exploatează, vom fi o colonie" [22].

★

Pe lîngă bogata și remarcabila activitate de cercetare științifică pusă în slujba dezvoltării patriei, prin care și-a cîștigat o reputație mondială, D. Hurmuzescu *a desfășurat și o vastă activitate didactică și obștească.*

Pornind de la teza că dezvoltarea economiei în condițiile revoluției tehnico-științifice ce se desfășura și în țara noastră presupunea specialiști și lucrători calificați, D. Hurmuzescu *a acordat o importanță deosebită învățămîntului*, pe care îl considera „ca un mijloc al societății, ca întîiul serviciu pentru promovarea și dezvoltarea țării" [23]. Întrucît „învățămîntul formează prezentul și pregătește viitorul unei națiuni, organizarea lui trebuie să fie grija de căpetenie a guvernului. Cea mai de seamă politică la noi trebuie să fie politica învățămîntului nu în sensul cum s-a făcut pînă acum dar în concepția largă, considerată în interesul general" [24].

Ținînd seama de revoluția tehnico-științifică ce se desfășura în lume, de cerințele și perspectivele ce le deschidea pentru viața socială, de necesitatea imperioasă și posibilitatea înfăptuirii industrializării țării, pe care o considera condiția principală pentru asigurarea independenței naționale și pentru asigurarea dezvoltării patriei la nivelul țărilor înaintate, D. Hurmuzescu a militat pentru reorganizarea radicală a învățămîntului secundar pe baze noi realist-științifice și pentru dezvoltarea învățămîntului tehnic, care să corespundă nevoilor reale ale țării. Acordînd o atenție deosebită *organizării dezvoltării învățămîntului științific și tehnic superior*, Hurmuzescu susținea just că el trebuie „să reprezinte într-adevăr creierul și inima națiunii noastre" și să corespundă trebuințelor intelectuale și materiale" [25].

Pornind de la nevoile reale urgente ale țării, D. Hurmuzescu a susținut că pentru punerea în valoare a imenselor bogății naturale ale țării pe calea dezvoltării tuturor ramurilor industriale și a industrializării agriculturii, pentru a scăpa de dominația capitalului străin din economie — era necesară pregătirea cadrelor de specialiști și lucrători calificați. El a militat asiduu pentru organizarea învățămîntului tehnic universitar, punînd bazele învățămîntului electrotehnic din cadrul facultăților de științe care pregăteau ingineri electrotehnicieni și chimiști, necesari economiei naționale.

Hurmuzescu a relevat substratul de clasă al susținătorilor învățămîntului „modern", arătînd că în general ei erau reprezentanții partidelor conservatoare, care se opuneau răspîndirii culturii la sate. „Ceea ce caracterizează acest învățămînt — remarcă Hurmuzescu — nu este, cum se spune de către oratorii sau avocații interesați, beneficiile așa de mă-

---

[22] D. Hurmuzescu, *Școala în organizația statului românesc. Discurs rostit în ședința Senatului din 1. III. 1934*, București, 1934, p. 18.

[23] *Ibidem*, p. 17.

[24] Idem, *Organizația științifică și industrială*, București, 1920, p. 19.

[25] Idem, *Studenți români la universitățile române*, București, 1906, p. 5 și 6.

reţe ale educaţiei antice, ci este preocuparea de ordin politic pentru a stăvili invaziunea şi înălţarea claselor de jos" [26].

El a cerut înlocuirea clasicismului din învăţămîntul secundar cu realismul, cu studierea ştiinţelor naturii [27].

Pe tărîm politic, savantul Dragomir Hurmuzescu s-a remarcat ca un intelectual progresist, partizan al ideilor sociale înaintate. Pe cînd era doctorand la Paris, a activat în cercul studenţilor socialişti români, împreună cu D. Voinov, dr. I. Cantacuzino, dr. A. Slătineanu şi alţii. Întors în ţară, a desfăşurat o vastă activitate obştească în calitate de preşedinte al diferitelor organizaţii profesionale. Ca preşedinte al „Asociaţiei profesorilor universitari din România" şi al „Federaţiei corpului didactic", D. Hurmuzescu a sprijinit revendicările cadrelor didactice de toate gradele şi a militat pentru ridicarea prestigiului învăţămîntului. A combătut politicianismul deşănţat şi huliganismul fascist din universităţi, care a dus la încurajarea arivismului şi parvenitismului politic. Hurmuzescu a preconizat că universitatea trebuie să fie templul adevărului şi al ştiinţei. Cercetarea şi descoperirea adevărului trebuie să fie preocuparea ei, iar folosinţa şi aplicarea lui să fie în spre binele şi progresul ţării" [28].

S-a pronunţat împotriva cosmopolitismului, a copierii mecanice a instituţiilor de învăţămînt folosite în străinătate, cerînd aplicarea la realităţile ţării noastre a ceea ce se potriveşte şi este mai valoros în ştiinţa şi pedagogia universală.

Ca senator, Hurmuzescu a participat activ la dezbaterea diferitelor legi, îndeosebi a celor referitoare la organizarea învăţămîntului şi a industriei. A luat poziţie împotriva concepţiilor retrograde, a exploatării şi asupririi maselor muncitoare. Relevînd starea de înapoiere economică şi sărăcia ţărănimii din România burghezo-moşierească, el a relevat că marea majoritate a ţăranilor erau lipsiţi de pămînt sau aveau pămînt foarte puţin, din care nu-şi puteau agonisi cele necesare traiului şi că nu lucrau decît jumătate din an [29].

În 1937, cu prilejul dezbaterii legii învăţămîntului în Senat, referindu-se la diferitele doctrine politice care se confruntau pe arena politică, Hurmuzescu a criticat politica ţărilor capitaliste din Occident care n-au luat atitudine fermă împotriva agresiunilor Germaniei hitleriste şi a semnalat primejdia pe care o prezintă hitlerismul pentru ţările mici din Europa.

Referindu-se la mişcarea muncitorească şi remarcînd creşterea influenţei socialismului pe arena politică mondială, el arăta că „socialismul promite omenirii un ideal de fericire şi dreptate pe pămînt" [30].

---

[26] D. Hurmuzescu, *Reforma învăţămîntului secundar*, Bucureşti, Tip. Imprimeriilor statului, 1926, p. 10.

[27] Idem, *Suum cuique tribuere*, în „Cultura română", 1908, nr. 3, p. 87.

[28] Idem, *Învăţămîntul în România după 40 de ani*, p. 20.

[29] Idem, *Şcoala în organizarea statului românesc*, p. 20.

[30] *Ibidem*, p. 14.

Burghezia reacţionară, cu sprijinul politicienilor, nu i-au putut ierta ideile sale progresiste. Deşi prin cercetările şi descoperirile sale din domeniul fizicii, care se înscriu în patrimoniul ştiinţei mondiale, îşi cîştigase o binemeritată reputaţie mondială, D. Hurmuzescu n-a fost ales membru plin al Academiei Române.

Ideile şi năzuinţele înaintate ale marelui savant român şi-au găsit împlinirea abia în condiţiile regimului democrat-popular, care a deschis cîmp larg dezvoltării economiei, ştiinţei, învăţămîntului şi culturii.

LECŢII

COMUNITĂŢI ISTORICE UMANE (I)

DE

TUDOR BUGNARIU

Cunoaşterea vieţii sociale, în complexitatea ei, presupune, pe lîngă studiul modului de producţie, al bazei şi suprastructurii societăţii în fiecare etapă a dezvoltării ei, şi cercetarea acelor forme de organizare socială care cuprind pe membrii societăţii în anumite *comunităţi*.

Noţiunea de comunitate are accepţii variate. În afară de aprecierea unanimă a sociologilor că oamenii trăiesc în comunităţi, părerile cercetătorilor diferă în ce priveşte natura şi conţinutul comunităţii [1]. Astfel, această noţiune se aplică grupărilor de oameni determinate de poziţia lor în producţia socială (clase, stări sociale) ; acelora care se formează potrivit participării oamenilor la diverse forme de organizare a vieţii sociale impuse de conducerea de stat, prin constrîngere ; ea denotă, de asemenea, grupările formate pe baza adeziunii individuale, neobligatorii — partide, asociaţii profesionale, culturale, religioase, sportive etc., cercuri de prieteni ; sau formate prin adeziuni colective (comunitatea ţărilor sistemului socialist mondial, „comunitatea atlantică" etc.). În sfîrşit, noţiunea desemnează colectivităţile ai căror membri participă în comun la formele vieţii sociale prin însuşi faptul că fac parte din ele prin naştere, cum sînt comunităţile de gintă, trib, popor, naţiune, denumite în mod convenţional „comunităţi istorice umane", precum şi comunităţile de familie, de rude.

În cele ce urmează vom trata despre aceste din urmă forme de comunitate — „comunităţile istorice umane".

I

Necesitatea studierii acestor comunităţi, a relaţiilor din cadrul lor şi dintre ele decurge din locul şi rolul lor în viaţa socială, precum şi din cerinţele metodologice ale înţelegerii complexe şi multilaterale a fiecărei formaţiuni sociale.

---

[1] Pentru sociologia burgheză, vezi G. N. Hillery, *Definitions of community : Areas of Agreement*, "Rural Sociology", vol. 20, 1955, p. 119.

Rev. filoz., 13, 7, p. 937–952, Bucureşti, 1966

În condiţiile actuale, cînd în ţările sistemului socialist mondial vechile naţiuni burgheze s-au transformat ori sînt în curs de transformare în naţiuni socialiste, cînd, prin mişcările de eliberare naţională, într-o mare parte a lumii, în luptă cu imperialismul, milioane de oameni păşesc pe drumul unei vieţi naţionale independente, studierea formelor istorice de comunitate şi a relaţiilor dintre ele capătă o importanţă teoretică şi practică deosebită.

Importanţa studierii acestei probleme a fost subliniată în mod deosebit în documentele partidului nostru : în raportul prezentat de tovarăşul N. Ceauşescu la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român[2], în expunerea tovarăşului N. Ceauşescu cu prilejul aniversării a 45 de ani de la crearea Partidului Comunist Român[3] etc.

1. CATEGORIA DE COMUNITATE ISTORICĂ UMANĂ [4]

Studiul cel mai superficial al istoriei societăţii dezvăluie, în succesiunea formaţiunilor sociale, diferite forme de comunitate : ginta, tribul, poporul, naţiunea. Calitativ deosebite între ele, aceste forme de comunitate au trăsături comune, care permit generalizarea datelor definitorii ale categoriei de comunitate istorică umană. În definirea acestei categorii, datorită complexităţii fenomenului reflectat de ea, trebuie să se ţină seama de faptul că ea nu poate fi caracterizată printr-o singură trăsătură şi nici prin însumarea simplă a trăsăturilor ei componente. Definiţia ei trebuie să reflecte toate laturile acestui fenomen în unitatea lor, să înfăţişeze sinteza acestora. În această perspectivă, *categoria de comunitate istorică desemnează colectivitatea socială ai cărei membri sînt legaţi prin faptul că trăiesc pe un anumit teritoriu — în orînduirea comunei primitive prin relaţii de rudenie, care coincid cu cele de producţie, ca şi prin unitatea de limbă şi cultură, iar în celelalte formaţiuni sociale sînt legaţi prin relaţii teritorial-economice, de limbă şi de cultură. Conţinutul comunităţii istorice umane este determinat, pe fiecare treaptă a istoriei, de formaţiunea socială respectivă.*

Sociologia burgheză nu a reuşit să dea comunităţilor istorice o definiţie acceptabilă. Reprezentanţii ei le explică fie prin factori care nu au nimic comun cu esenţa comunităţii, considerîndu-le de esenţă biologică, rasială, fie absolutizînd una sau alta din trăsăturile ei : limba, viaţa psihică, cultura sau una din componentele ei.

Explicarea comunităţilor istorice în termenii biologiei este cu totul neştiinţifică, deoarece nu ţine seama de specificul societăţii, de saltul calitativ al trecerii de la animalitate la societate, considerînd că deosebirile dintre comunităţile umane şi turma de animale ar fi de ordin pur cantitativ (A. Espinas în mod explicit, sociologia behavioristă implicit).

---

[2] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 68—69, 84—86, 91.

[3] *Partidul Comunist Român — continuator al luptei revoluţionare şi democratice a poporului român, al tradiţiilor mişcării muncitoreşti şi socialiste din România*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 68—72.

[4] Termenul este necorespunzător, toate comunităţile sînt „umane" şi au un caracter istoric ; mai potrivit ar fi comunităţi de populaţie.

Marx și Engels au dezvăluit deosebirea calitativă dintre turma de animale și societatea umană, oferind fundamentarea teoretică a respingerii acelor concepții care susțin apariția societății direct din turma animală[5].

O variantă a teoriilor biologice pretinde că constituirea comunităților se datorește „rasei", stabilind trăsăturile diferitelor comunități pe baza unui pretins substrat rasial. Pentru teoriile rasiste, cauza esențială a dezvoltării sociale, a structurii societății, a modului ei de organizare, a culturii ei rezidă în predispozițiile native ale anumitor rase, care determină comunitățile. Această părere i-a condus pe autorii lor la ierarhizarea raselor în „superioare" și „inferioare".

Trăgînd concluzii false dintr-o perioadă a istoriei — aceea a invaziilor germanice și a incursiunilor normanzilor —, A. de Gobineau considera că rasele formate din oameni înalți, blonzi cu ochi albaștri sînt întreprinzătoare, temerare, agresive și dominatoare și, în virtutea acestor calități „înnăscute", au o situație „superioară" față de rasele formate din oameni cu o talie mai puțin impunătoare, bruneți, după el stagnați și inerți.

Doi discipoli ai lui, Otto Ammon și L. Vacher de Lapouge, sistematizîndu-i ideile, au crezut că pot aduce în sprijinul explicației rasiste a comunităților *indicele cefalic*, susținînd că oamenii înalți, blonzi etc., au caracteristica principală de a fi *dolichocefali*, sînt migratori, energici și plini de inițiativă, în timp ce *brahicefalii*, mai scunzi și bruneți, sînt sedentari, lipsiți de inițiativă, ceea ce-i predetermină să fie supușii celor dintîi.

Caracterul simplist și fals al acestor explicații, criticate chiar și de sociologii burghezi, i-a împins pe adepții rasismului să elaboreze teorii cu privire la rasă folosind datele cele mai noi ale biologiei. Potrivit acestor teorii, rasa se caracterizează prin trăsături morfologice și metrice, în principiu neschimbătoare, derivate din descendența comună a acelora care o constituie (E. A. Hooton) sau ca o combinație determinată de caractere fizice, de origine genetică, transmise descendenților, relativ neschimbate, ale unui grup locuind o regiune geografică anumită (M. Krogman) [6].

Cum astfel de puncte de vedere nu puteau explica decît constituirea raselor cunoscute și admise de știință (albă, neagră etc.), și nu pretinse rase de blonzi, bruneți etc., și cum s-a constatat că trăsăturile fizice nu sînt determinante în organizarea societății și în crearea culturii, rasiștii contemporani au renunțat la trăsăturile fizice, susținînd că ceea ce constituie o rasă sau alta sînt anumite trăsături psihice, moștenite din generație în generație.

Fără îndoială, noțiunea de rasă nu este lipsită de sens ; antropologia științifică recunoaște existența deosebirilor de rasă, determinate de condițiile geografice și climatice în care au trăit oamenii perioade îndelungate, care au influențat asupra unor caractere fizice exterioare, superficiale : pigmentația pielii, talia, forma craniului etc., dar n-au afectat caracteristicile anatomice de bază, nici pe cele fiziologice și procesele activității nervoase superioare. Știința a stabilit existența a trei mari grupuri de rase : negroidă, mongoloidă și europeidă. Cercetările au dovedit că trăsăturile rasiale n-au avut și nu au influență asupra apariției și existenței comunităților umane, că aptitudinile spirituale ale oamenilor, nivelul dezvoltării sociale nu sînt legate de trăsăturile fizice ale indivizilor și, în consecință, nici afirmația rasiștilor despre pretinsa superioritate nativă a unei rase față de alta nu are nici o consistență.

[5] Vezi K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 20—21, 26—32 ; F. Engels, *Rolul muncii în transformarea maimuței în om*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1965, p. 468—481.

[6] Cf. *A Dictionary of the Social Science*, Glencoe, The Free Press, 1964, p. 569.

Afirmația lui Gobineau despre superioritatea raselor nordice este mai mult decît discutabilă ; în aceeași epocă de la care pornește acesta, arabii, apoi mongolii au creat culturi strălucitoare în timpul în care cuceritorii germanici porneau de la un nivel cultural inferior populațiilor cucerite. Iar faptul că ei au contribuit la noua organizare a Europei feudale, se datorește așa cum spune Engels, „... nu însușirilor lor specific naționale ..." ci stadiului lor de dezvoltare din acea epocă.

Reluate de numeroși cercetători, concluziile lui Ammon și Vacher de Lapouge au fost, de asemenea, infirmate : populații mediteraneene, formate din bruni și avînd talie mică, pe care Gobineau și școala lui le considerase inferioare, s-au dovedit a fi creatoare de cultură, în pofida brahicefaliei lor. S-a constatat, de asemenea, că negrii sînt de o dolichocefalie mult mai constantă decît populațiile blonde din Europa.

Rasa nu se suprapune comunității. Nici o rasă nu formează o singură comunitate, ci fiecare cuprinde nenumărate comunități, care unesc pe oamenii de aceeași rasă după teritoriul, limba, viața economică și cultura ce le sînt comune. Chiar dacă pe treptele îndepărtate ale dezvoltării sociale un trib sau altul a putut cuprinde în sînul său numai dolichocefali sau brahicefali, blonzi sau bruni, cu un cuvînt aveau o mai mare omogenitate în ce privește caracterele fizice ale membrilor săi, o dată cu dezvoltarea societății, această omogeneitate se reduce tot mai mult.

Comunitățile istorice nu izvorăsc din cauze naturale, ci au o condiționare socială ; ele constituie o parte integrantă a formațiunii sociale date, sînt determinate, în ultimă instanță, de modul de producție caracteristic acesteia.

Apărute ca o justificare a tendințelor de expansiune a claselor dominante asupra unor teritorii și popoare străine, pe lîngă caracterul lor neștiințific, teoriile rasiste au și un caracter profund reacționar, împărțind comunitățile în „superioare" și „inferioare", după „rasele" cărora le aparțin. Faptele au dezmințit, fără posibilitate de tăgadă, tezele rasiste, potrivit cărora o organizare socială superioară și o cultură corespunzătoare ei, nu se pot naște și prospera decît la anumite rase și că, în comunitățile în care există tipuri fizice diferite, numai un anumit tip este capabil de creație istorică.

Unii autori (de exemplu Fichte) atribuie limbii calitatea de a determina comunitatea, însă prin absolutizarea *unei* trăsături care caracterizează comunitatea nu se poate ajunge la explicarea complexă a acesteia ; deși limba este un element constitutiv al oricărei comunități, ea singură nu poate uni pe oameni într-o comunitate stabilă. Pe de altă parte, comunități diferite pot vorbi aceeași limbă.

Cele mai multe concepții sociologice burgheze consideră hotărîtoare în determinarea comunității istorice trăsăturile psihice, conștiința apartenenței la comunitatea respectivă. Dar explicațiile de acest fel sînt și ele inconsistente, deoarece, ca reflectare a existenței sociale, conștiința de comunitate este ea însăși determinată, și nu invers.

În sfîrșit, unele teorii burgheze explică comunitatea istorică prin cultura spirituală sau printr-o componentă a ei (de exemplu prin religie). Încercările de a explica comunitățile istorice prin așa-zisul „determinism cultural", în sensul că sistemul cultural este acela care exercită rolul determinant asupra celorlalte fenomene ale vieții sociale, inclusiv asupra celor materiale, nu sînt nici ele convingătoare. Cultura însăși este un fenomen determinat, neputînd fi explicată în proprii săi termeni. Cores-

pondența dintre o anumită cultură și o anumită comunitate nu îndreptățește deducerea comunității din cultură ; această corespondență se datorește condițiilor vieții materiale de existență a respectivei comunități.

Un loc aparte în cadrul teoriilor privind comunitatea (în sens de comunitate istorică umană) ocupă teoria lui Ferdinand Tönnies. Pornind de la distincția existentă în limba germană între comunitate și societate, el distinge în viața socială două aspecte fundamentale și opuse : Gemeinschaft și Gesellschaft. Prima înseamnă o convietuire durabilă și autentică, o unitate perfectă a voințelor, ca stare originară și naturală a membrilor ei, datorită comunității de sînge, de loc și de spirit ; a doua se caracterizează prin aceea că membrii ei sînt legați prin schimbul de mărfuri, că voința, comună și obiectivă, a acestui tip de viață socială leagă lucruri, și nu oameni, de unde și faptul că legătura specifică a acestui tip social este contractul.

Comunității de sînge îi corespunde, după Tönnies, rudenia ; celei de loc — vecinătatea ; celei de spirit — prietenia. Caracterizarea materială a primei legături este casa, a celei de a doua — satul, a celei de a treia — identitatea de ocupație și meserie, la care adaugă și religia ca legătură spirituală. Acestor legături comunitare le corespund familia, clanul sau seminția, tribul și poporul, precum și legăturile orașului feudal reprezentate de comunitatea de corporație și de cult, ultima fiind considerată expresia cea mai înaltă a ideii de comunitate.

La baza ambelor forme de viață socială, Tönnies indică voința : voința esențială, organică, ce poartă în sine condițiile comunității — *Wesenswille* — , și voința arbitrară — *Kürwille* — , aceea a posibilității de alegere artificială, bazată pe rațiune, care determină societatea.

Viciul fundamental al construcției arbitrare a lui Tönnies îl constituie însuși faptul că împarte viața socială în aceste două noțiuni polare contradictorii : comunitatea — tinerețea societății — și societatea —bătrînețea ei, lipsind pe prima de trăsăturile care caracterizează societatea în ansamblu, iar pe a doua de substratul ei de populație. De aici decurg și preferința lui pentru societățile neevoluate, deprecierea societății moderne și pesimismul său privind cultura acesteia și a viitorului ei, precum și promovarea, în scrierile sale, a necesității întoarcerii la tipul comunitar de legătură între oameni.

Sociologia și antropologia burgheză contemporană au făcut eforturi de a da o conturare mai precisă categoriei de comunitate istorică. T. Parsons, de pildă, vede în ea o colectivitate de indivizi care interacționează în cadrul unui complex instituțional și al schimbului de servicii, pe un teritoriu dat[7], în care se surprinde elementul teritorial, cel economic, cel cultural, dar nu se menționează comunitatea de limbă (dacă aceasta nu este subînțeleasă ca mijloc al interacțiunii). B. E. Mercer consideră comunitatea „un agregat de oameni legați funcțional, care locuiesc pe un teritoriu geografic, împărtășesc o cultură comună, sînt orînduiți într-o structură socială și manifestă recunoașterea unității și identității lor, deosebită de a altui grup[8]. Mai complexă și multilaterală, această definiție estompează totuși comunitatea economică, rolul ei determinant. Avînd la bază o concepție idealistă despre societate, chiar dacă astfel de definiții

[7] T. Parsons, *The Social System*, Glencoe, The Free Press, 1951, p. 91.
[8] B. E. Mercer, *The American Community*, Random House, New York, 1958, p. 27.

surprind elementele reale ale comunității, pun pe primul plan viața spirituală, conștiința de comunitate.

Alt aspect al acestor definiții îl constituie faptul că, autorii lor neavînd un criteriu științific al deosebirii fiecărei forme de comunitate de-a lungul istoriei, ei nu reușesc să le delimiteze în mod corect.

2. RAPORTUL DINTRE FORMELE DE COMUNITATE ȘI FORMAȚIUNILE SOCIALE

a) Fundamentînd categoria de formațiune socială, prin care clasicii marxismului au definit societatea în toată complexitatea ei, într-o etapă dată a dezvoltării sociale, ei au dat, totodată, și cheia înțelegerii și explicării științifice a comunităților istorice. Marx a stabilit faptul că orice producție socială presupune existența unei populații, organizată într-o anume comunitate. El arăta că „cea mai simplă categorie economică, de pildă valoarea de schimb, presupune o populație — o populație care produce în condiții determinate — și anumite forme de familie, de comunitate sau de stat..." [9].

Avînd în vedere conținutul complex al formațiunii sociale, fiecăreia dintre ele îi corespunde un anumit tip de organizare socială și o anume formă de comunitate, ce-i este caracteristică. Într-adevăr, noțiunea de formațiune socială permite înțelegerea societății nu numai ca o formă superioară de mișcare a materiei, ca unitate a existenței sociale și conștiinței sociale, dar și ca unitate a dezvoltării modurilor de producție — reprezentînd conținutul procesului istoric — și a comunităților caracteristice fiecărui mod de producție — reprezentînd forme ale acestuia. Fiecare treaptă de dezvoltare a societății presupune unitatea acestor laturi ale ei și, de aceea, fiecărei formațiuni îi corespunde o anumită formă de comunitate în care trăiesc membrii societății. Formațiunii comunei primitive îi corespunde comunitatea de gintă și de trib; formațiunii sclavagiste — o comunitate corespunzătoare acesteia; formațiunii feudale — comunitatea de popor; formațiunii capitaliste — națiunea burgheză, iar formațiunii socialiste — națiunea socialistă.

Ideea strînsei legături dintre tipul de comunitate și formațiunea socială este proprie materialismului istoric, dar intuirea raportului dintre comunitate și organizarea socială se găsește și la unii reprezentanți ai gîndirii sociale premarxiste.

În ce privește societatea sclavagistă, Platon a văzut că pentru o anume organizare socială *(polis)* trebuie să existe o anumită proporție a populației. Organizarea socială este trecătoare, populația mai stabilă (vezi *Republica* și *Legile*).

Aristotel a reluat ideile lui Platon, dezvoltîndu-le și eliminînd caracterul lor mistic. Făcînd deosebirea dintre *polis*, organizarea socială a cetății, și *ethnos*, substratul ei de comunitate, Stagiritul și-a dat seama de existența diferitelor forme de comunitate, de condiționarea lor, precum și de legătura dintre ele și organizarea de stat [10]. El susținea că unei dezvoltări numerice date a populației trebuie să-i corespundă o anumită formă de comunitate, depășirea limitei cantitative însemnînd transformarea naturii comunității, trecerea la o nouă calitate.

---

[9] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 675.
[10] Vezi Aristotel, *Politica*, cartea a IV-a, cap. IV și V.

Unii dintre sociologii burghezi au sesizat legătura dintre comunități și dezvoltarea societății, mai ales în privința comunităților între care deosebirea apărea mai evidentă : între trib și națiune, de pildă. Dar cei mai mulți consideră că comunitățile actuale s-au format din cele anterioare — prin creșterea de ordin cantitativ, prin adăugarea unor elemente, de cele mai multe ori spirituale (unitatea de „voință", comunitatea de cultură etc.) sau instituționale (puterea de stat), fără legătură cu succesiunea formațiunilor. Ideea că formele de comunitate au o dezvoltare de sine stătătoare, desprinse de conținutul social-economic cărora le aparțin, este caracteristică pentru numeroși sociologi și istorici burghezi. Pentru majoritatea lor, arăta Lenin, societatea s-a dezvoltat din familie, „care s-a transformat în gintă, ginta în trib, iar tribul în națiune și stat". Lenin a dezvăluit inconsistența teoriilor care susțineau că legăturile naționale ar fi „o continuare și o generalizare a legăturilor gentilice".

Combătînd varianta narodnică a acestei concepții, susținută de Mihailovski, Lenin scria : „Dacă se poate vorbi de existența legăturilor gentilice în vechea Rusie, în schimb este neîndoielnic că în evul mediu, în epoca statului Moscovei, aceste legături gentilice nu mai existau ; cu alte cuvinte, statul nu se mai întemeia pe uniuni de gintă, ci pe uniuni teritoriale : moșierii și mănăstirile primeau pe domeniile lor țărani din diferite locuri, și comunitățile care se constituiau în acest fel erau uniuni pur teritoriale"[11]. Prin aceasta, Lenin sublinia faptul că comunitatea formațiunii feudale se deosebește calitativ de comunitatea gentilică. Referindu-se la trăsăturile comunității feudale, la fărîmițarea feudală, Lenin scoate, totodată, în evidență faptul că comunitatea formațiunii feudale, la rîndul ei, se deosebește de cea a formațiunii capitaliste, precizînd că „nu se putea însă vorbi de existența, în acele vremuri, a unor legături naționale în sensul propriu al cuvîntului ..."[12].

Sociologia burgheză n-a reușit să prezinte în mod complex raportul dintre dezvoltarea societății și succesiunea formelor de comunitate fie pentru că la baza comunităților pune un substrat „veșnic" (rasa, „eticul" etc.), reducînd trecerea de la o comunitate la alta la schimbări cantitative, fie că leagă aceste transformări de factori suprastructurali — instituționali (statul) sau spirituali (conștiința națională) —, deoarece necunoscînd sau nerecunoscînd categoria de formațiune socială, nu leagă dezvoltarea și schimbarea comunităților de aceea a formațiunilor sociale.

Analiza științifică a dezvoltării sociale arată că fiecare etapă a ei se caracterizează prin comunități proprii, care se deosebesc calitativ de cele anterioare și de cele ce urmează potrivit succesiunii formațiunilor sociale.

b) Dezvăluirea corelației dintre modul de producție și forma de comunitate oferă numai posibilitatea stabilirii tipului ei, cu principala caracteristică ce decurge din tipul de relații de producție care o determină. Analiza trăsăturilor fiecărei comunități, în toată complexitatea laturilor și a aspectelor ei concrete, nu se poate face decît mergînd mai departe, studiind structura și organizarea socială a societății date, formațiunea

---

[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1963, p. 151.
[12] *Ibidem*.

socială în întregul ei. O astfel de abordare a problemei poate înfăţişa specificul complex al fiecărei comunităţi în succesiunea formaţiunilor sociale.

Comunităţile posedă structuri sociale diferite, după tipurile de relaţii de producţie ale formaţiunilor. În formaţiunea comunei primitive, comunităţile se caracterizează prin relaţii de colaborare şi ajutor reciproc între membrii lor, care dă acestor comunităţi un caracter unitar. În formaţiunile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, pe exploatarea omului de către om, comunităţile cuprind clase şi pături cu interese opuse şi au un caracter antagonist.

Comunitatea caracteristică formaţiunii socialiste, întemeiată pe proprietatea obştească asupra mijloacelor de producţie — naţiunea socialistă — are o structură socială unitară, alcătuită din clase şi pături sociale prietene, ea unind pe membrii ei pe baza intereselor lor fundamentale identice.

Comunităţile formaţiunilor sociale antagoniste sînt compuse din clase şi pături sociale corespunzătoare formaţiunii respective, care dau conţinutul de clasă al acestora, rolul hotărîtor în formarea fizionomiei comunităţilor avîndu-l clasa dominantă : stăpînii de sclavi în formaţiunea sclavagistă, nobilii în cea feudală, burghezii în formaţiunea capitalistă.

Scindarea societăţii în clase antagoniste nu exclude comunitatea de limbă, care este aceeaşi pentru toţi membrii aceleiaşi comunităţi, fiind folosită deopotrivă de toate clasele ei. Împărţirea în clase are loc în cadrul comunităţii antagoniste care ocupă un teritoriu comun. Comunitatea economică presupune existenţa unor legături economice care unesc părţile opuse ale comunităţii antagoniste într-un singur tot. Aceste legături apar datorită diviziunii sociale a muncii, relaţiilor de producţie antagoniste. Stabilirea lor presupune antagonismul dintre sclavi şi stăpînii de sclavi dintre plebei şi patricieni în sclavagism, dintre iobagi şi feudali în feudalism, dintre proletari şi burghezi în capitalism. Antagonismul din cadrul comunităţii nu poate fi înţeles — cel puţin pînă la apariţia conflictului revoluţionar în dezvoltarea lui — ca o destrămare a comunităţii, ca o întrerupere a legăturilor dintre clasele duşmane. Patricienii şi sclavii, nobilii şi iobagii, burghezii şi proletarii sînt legaţi între ei, la nivelul fiecărei formaţiuni sociale, prin toate firele economiei, ca părţi ale societăţii sclavagiste, feudale şi capitaliste. Încetarea acestor legături ar însemna încetarea producţiei şi, în consecinţă, pieirea respectivei societăţi. În sfîrşit, în formaţiunile antagoniste, deşi fiecare clasă îşi are ideologia sa, între clasele aceleiaşi comunităţi nu este exclus schimbul de valori spirituale. De aceea, cu toate că în fiecare comunitate a formaţiunilor sociale antagoniste există „două culturi", a claselor asupritoare şi a claselor asuprite, datorită influenţei condiţiilor comune de viaţă, convieţuirii claselor opuse, trăsăturilor comune ale formaţiunii sociale, în fiecare comunitate se manifestă şi anumite trăsături spirituale comune, ţinînd seama deci nu numai de cultura claselor dominante din aceste formaţiuni sociale, care rămîne cultura dominantă a fiecărei epoci, ci şi de ansamblul manifestărilor culturale. Aceste tipuri de cultură se concretizează la fiecare comunitate din sînul unei formaţiuni sociale date potrivit condiţiilor deosebite de existenţă ale comunităţii.

3. PRINCIPALELE FORME DE COMUNITATE ISTORICĂ

Științele sociale au oferit datele necesare dezvăluirii formelor succesive ale comunităților istorice, determinate de succesiunea formațiunilor sociale. Sintetizînd aceste date, materialismul istoric a evidențiat specificul fiecărei forme de comunitate, oferind indicațiile metodologice studierii acestora.

Probleme de terminologie. În studierea formelor precapitaliste ale comunităților apar unele dificultăți din punctul de vedere al terminologiei — cel puțin în limba română —, neavînd noțiuni proprii care să desemneze comunitățile orînduirii sclavagiste și ale celei feudale. Noțiunea de *popor*, prin care se denumesc comunitățile corespunzătoare acestor orînduiri, poate lăsa impresia că se identifică comunitatea sclavagistă (poporul roman, de pildă) cu cea feudală (poporul român), deși între aceste comunități există deosebiri esențiale. Afară de aceasta, noțiunea de popor are și alte sensuri : întreaga populație a unei țări ; populația de o anumită naționalitate (în capitalism și socialism) ; mase populare (în toate orînduirile). Această deficiență poate fi însă înlăturată prin sublinierea conținutului, care să scoată în evidență specificul comunității, determinat de formațiunea socială respectivă.

Comunități caracteristice formațiunii comunei primitive

Generalizînd datele existente pe vremea lor, Marx și Engels au schițat trăsăturile esențiale ale comunităților caracteristice formațiunii comunei primitive, în *Ideologia germană*[13]. Mai tîrziu Engels, pe baza cercetărilor lui Bachofen, Morgan și alții, a elaborat în *Originea familiei, a proprietății private și a statului* (1884), o sinteză cuprinzătoare a dezvoltării societății primitive, a structurii și organizării ei, precum și a trecerii la societatea împărțită în clase. Tezele lui au servit ca bază metodologică pentru cercetările istoricilor, arheologilor și etnografilor marxiști și numeroase date ale lucrării au fost confirmate de studiile ulterioare[14].

În condițiile începuturilor îndepărtate ale trecerii de la animalitate la societate, cînd strămoșii omului duceau o viață semiinstinctivă, forma caracteristică de comunitate a fost *ceata umană primitivă*. În viața ei se împletea acțiunea legilor biologice și a celor sociale în curs de apariție. De aceea, deși unirea oamenilor în astfel de comunități purta încă amprentele animalității, chiar în acest stadiu al dezvoltării societății, ea avea un sens social ; ceata primitivă, spre deosebire de turma animală, devenise transmițătoare de forme de activități în legătură cu experiența ei pentru obținerea hranei, făurirea uneltelor, încă foarte rudimentare, pentru apărare etc., ceea ce presupune apariția limbajului și a gîndirii, cel puțin a unor forme logice mai puțin dezvoltate.

---

[13] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, p. 18—23, 26—37.

[14] Unele din tezele cuprinse în lucrare nu rezistă însă confruntării cu datele științifice contemporane datorită materialului insuficient de generalizare de atunci, limită asupra căreia a prevenit Engels însuși. Obiecțiile se referă mai cu seamă la periodizarea, preluată de la Morgan, după treptele culturii — sălbăticie, barbarie, civilizație —, care a fost înlocuită cu periodizarea pe baza dezvoltării producției și a relațiilor de producție (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 29 ; vezi și I. I. Semenov, *Originea familiei, a proprietății private și a statului a lui F. Engels și datele etnografiei contemporane*, în „Voprosî Filosofii", 1959, nr. 7, p. 172 și urm. (trad. rom.)

Nivelul deosebit de scăzut al forţelor de producţie, greutăţile procurării mijloacelor de existenţă, dependenţa zdrobitoare faţă de forţele naturii au făcut ca numărul membrilor cetei primitive să fie scăzut, cum era, de altfel, extrem de redus şi numărul oamenilor în general.

În această etapă de dezvoltare, ca şi mai tîrziu în această orînduire, relaţiile de comunitate se identifică cu relaţiile de familie, şi anume, în acest caz, cu relaţiile familiale nereglementate.

Dezvoltarea, înceată şi extrem de anevoioasă a forţelor de producţie şi, pe această bază, a populaţiei a determinat formarea unei comunităţi mai conturate, capabile să asigure existenţa unei gospodării permanente, acumularea şi transmiterea experienţei de producţie, o anumită reglementare a relaţiilor dintre oameni (morala), precum şi a unor forme de conştiinţă socială distincte (arta, religia) — *comunitatea gentilică*, apărută nemijlocit din ceata umană primitivă.

Ginta se întemeiază şi ea pe legăturile de rudenie. Munca, locuinţa, focul — comune — legau pe membrii acestei comunităţi în mod firesc şi necesar. Ca urmare a formei relaţiilor de familie, determinată de rolul femeii în economie, ginta s-a format la început pe linie maternă. O dată cu dezvoltarea forţelor de producţie, cu dezvoltarea agriculturii, care a întărit rolul economic al bărbatului, ginta matriarhală a fost înlocuită cu ginta patriarhală, schimbare legată de apariţia germenilor proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie.

Ginta îndeplinea multiple funcţii sociale, constituind, în primul rînd, colectivul fundamental de producţie, precum şi forma corespunzătoare de familie. În activitatea de producţie şi în transmiterea experienţei sociale s-au dezvoltat mijlocul de comunicare — limba comună (sub formă de dialect) —, precum şi tradiţiile comune, transmise din generaţie în generaţie.

În procesul creşterii numerice a ginţilor, al dezvoltării relaţiilor gentilice pe baza dezvoltării mai departe a forţelor de producţie, din ginţi s-a dezvoltat *tribul*. Generalizînd datele cercetărilor etnografice şi antropologice din vremea sa, mai cu seamă pe acelea ale lui Morgan, Engels a descris mecanismul formării triburilor. Deoarece căsătoria ajunsese să fie oprită înăuntrul ginţii, fiecare trib, pentru a putea exista independent, trebuia să cuprindă cel puţin două ginţi. În prima etapă, el era constituit, de obicei, dintr-un număr pereche de ginţi, legate între ele prin căsătorie. Mai tîrziu, tribul capătă o structură mai complexă : pe măsură ce tribul creştea, fiecare gintă se scinda, formînd fratrii, alcătuite dintr-un număr, de obicei cu soţ, de ginţi, ginta iniţială care cuprindea ginţile-fiice continuînd să existe ca fratrie.

Interpretînd datele lui Morgan despre unele triburi din America de Nord, Engels prezintă organizarea complexă a tribului şi trăsăturile lui astfel :

El se caracteriza

— printr-un teritoriu propriu, constînd din locul de aşezare şi terenul de vînătoare şi pescuit, precum şi un nume propriu ;

— un dialect propriu, tribul şi dialectul coincizînd în esenţă ;

— o serie de forme de organizare : conducători şi căpetenii militare, aleşi de ginţi, care puteau fi destituiţi de trib, chiar împotriva voinţei ginţii din care făceau parte ; o adunare

obștească pentru adoptarea celor mai importante hotărîri ; un sfat al tribului pentru treburile obștești, format din căpeteniile ginților ; la unele triburi și un șef suprem, ale cărui atribuții sînt încă destul de limitate ;

— împărtășirea acelorași reprezentări religioase (mitologice) și practicarea aceluiași cult [15].

Această formă de comunitate are, firește, nenumărate variante, triburile deosebindu-se după condițiile geografice, după etapa lor de dezvoltare etc. Esențial este faptul că aceste comunități se disting unele de altele prin limbă (dialect), teritoriu, trăsături ale culturii, la același nivel al dezvoltării economiei. Pe baza aceleiași existențe sociale, a aceleiași limbi, a aceleiași înrudiri se formează o astfel de colectivitate, în care se statornicesc anumite relații sociale și se constituie formele conștiinței sociale corespunzătoare (morala, arta, religia), instituții, obiceiuri comune, un mod de trai comun, se cultivă tradițiile comune, membrii ei simțindu-se legați unii de alții prin sentimentul descendenței comune.

Pe măsura dezvoltării triburilor, se formează *uniunile de triburi*, care corespund etapei pe care Marx și Engels au denumit-o *democrație militară*, concretizată, în forma ei superioară, la grecii perioadei homerice, la romanii din epoca fundării Romei, la dacii din epoca lui Burebista. În această etapă a dezvoltării comunității încep să se șteargă deosebirile dintre dialectele tribale, se lărgește circulația dialectului ce devine limbă comună și la comunitățile stabile se fixează tot mai mult teritoriul. Această etapă, în care se formează proprietatea privată și începe despicarea societății în clase, reprezintă trecerea la orînduirea bazată pe clase antagoniste, cu comunitățile specifice ei.

Rămășițele comunităților gentilice-tribale s-au menținut multă vreme în societățile bazate pe clase datorită dezvoltării inegale a schimbului de mărfuri : în orînduirea sclavagistă greco-romană, în feudalism, în comunitățile de tipul mărcii germane, de felul zadrugii la slavi etc. *Obștile*, ca rămășițe ale acestor comunități, s-au păstrat pînă tîrziu în răsăritul Europei, coexistînd nu numai cu feudalismul, dar și cu relațiile capitaliste[16]. Astfel de comunități se mențin încă în Asia, Africa și America Latină, dezvoltarea lor spre forme superioare fiind întreruptă de colonialism.

În ultimele decenii ale secolului trecut și în secolul nostru, sociologii, etnografii și antropologii burghezi s-au preocupat intens de studiul formelor vieții sociale primitive, de organizarea în clanuri și triburi ale societății, acordîndu-le un interes deosebit. Lucrările lui Ed. Tylor, J.G. Fraser, Em. Durkheim, M. Mauss, L. Lévy-Bruhl, Cl. L. Strauss ș.a. reprezintă contribuții valoroase pentru cunoașterea societății primitive prin rezultatele faptice apreciabile. Valoarea lor teoretică însă este diminuată de concepția lor generală, idealistă și de metoda lor metafizică.

În linii generale, descrierile celor mai mulți sociologi, etnografi și antropologi burghezi nu se deosebesc de cea prezentată înainte. Cerce-

---

[15] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, p. 91—92.

[16] Obștile de pe teritoriul țării noastre au fost studiate de sociologi și de istorici (Tr. Herseni, H. H. Stahl, P. P. Panaitescu).

tătorii burghezi sînt de acord, în cea mai mare parte, cu aceasta. Şi ei disting mai multe trepte de dezvoltare a comunităţilor orînduirii comunei primitive, deşi nu întotdeauna după criteriul dezvoltării forţelor de producţie, ci al organizării sociale : cete (nomade grupuri de înrudire, formînd clanuri şi triburi; triburile, avînd şi o conducere constituită — sfaturi şi căpetenii ; triburi centralizate, care iau naştere în momentul în care un grup de rudenii cîştigă ascendenţă asupra altor grupuri similare. Ei sînt de acord, de asemenea, că aceste comunităţi pot fi distinse prin : limbă (cu diferenţe dialectale) comună, teritoriu comun, nume comun, forme de viaţă materială comune, cultură comună şi tradiţia descendenţei comune[17].

Unii dintre ei adaugă la aceste trăsături caracterul politic al comunităţii tribale[18], ceea ce nu corespunde realităţii, deoarece puterea politică şi relaţiile politice încep să se constituie în etapa democraţiei militare şi se consolidează o dată cu apariţia claselor sociale. O astfel de părere se întemeiază pe faptul că, pentru aceşti sociologi şi antropologi, *relaţii politice* sînt orice relaţii de supunere şi dominare (relaţiile dintre tată şi fiu, dintre dascăl şi elev etc.). Unii dintre antropologii burghezi se îndoiesc însă că se pot atribui triburilor caracteristici politice[19].

Alţi cercetători burghezi, ca L. Lévy-Bruhl, recunoscînd natura socială a conştiinţei umane (Em. Durkheim), au încercat să caracterizeze conştiinţa primitivă ca *prelogică*, spre deosebire de conştiinţa oamenilor din societăţile „civilizate". El consideră că oamenii primitivi nu operează cu concepte, nu raţionează, înlocuiesc cauzalitatea reală printr-o cauzalitate mistică şi că mentalitatea lor are un profund caracter emoţional[20]. „... Ei trăiesc, gîndesc şi simt, se mişcă şi acţionează într-o altă lume decît a noastră". Dominată de elemente emoţionale, „gîndirea primitivă este indiferentă faţă de coerenţa logică şi faţă de contradicţie"[21].

Lévy-Bruhl găseşte şi o „lege" — legea *participaţiei* —, care stăpîneşte mentalitatea primitivă, prin care se înţelege conştiinţa participării unor forţe supranaturale în toate fenomenele[22].

Fără îndoială, în mentalitatea primitivă există astfel de trăsături; dominaţi de forţele oarbe ale naturii, ei înlocuiesc adesea explicaţia cauzală a producerii lor cu una mistică ; gîndirea lor este plină de reprezentări de acest fel. Dar însuşi faptul că ei au reuşit să dezvolte uneltele, să perfecţioneze producţia este un argument peremptoriu că, în legătură cu aceasta, ei au folosit formele logice ale gîndirii.

Încercînd justificarea magicului, de pildă, E. Cassirer consideră că forma de gîndire care a dominat în primele etape ale dezvoltării umane a fost *gîndirea mitică*, din care s-a dezvoltat gîndirea logică. Legea care ar fi proprie gîndirii mitice, el o numeşte *Koinzidenz der Relationsglieder* — legea coincidenţei termenilor corelativi[23].

---

[17] O sinteză a acestor vederi este prezentată în *A Dictionary of Social Science*, p. 114.

[18] Vezi R. Piddington, *An Introduction to Social Anthropology*, Edinbourgh, Oliver & Boyd, 1950, p. 164—165.

[19] Vezi J. H. MacNeish, *Leadership among the North-Eastern Athabanscas, Anthropologia*, vol. 2, 1956, p. 131—162.

[20] L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, 1925, p. 47.

[21] *Ibidem.*

[22] Idem, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

[23] E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, 1925. vol. II, p. 31.

Ideea despre pretinsa deosebire calitativă, de esență, dintre gîndirea primitivă și gîndirea noastră este falsă și cu consecințe diversioniste. Cercetările întreprinse la populațiile primitive care mai existau la sfîrșitul secolului al XIX-lea au arătat unitatea de structură logică a gîndirii umane de-a lungul timpurilor. Ed. Tylor, J. G. Fraser, A. Lang și alți etnografi au susținut, pe baza cercetărilor lor, identitatea de structură a gîndirii umane. De altfel, dîndu-și seama de consecințele teoriei sale, la sfîrșitul vieții, însuși Lévy-Bruhl revine asupra concepțiilor sale anterioare, susținînd că „structura fundamentală a spiritului omenesc este pretutindeni aceeași" [24].

Astfel de păreri au servit însă, pe lîngă teoriile rasiste, ca fundamentare teoretică a ideologiei și practicii colonialiștilor, pentru supunerea, exploatarea și, de multe ori, pentru nimicirea populațiilor înapoiate din punct de vedere economic.

Comunitățile societăților împărțite în clase antagoniste
Comunitățile formațiunii sociale sclavagiste

Înlocuirea comunei primitive cu orînduirea sclavagistă a fost întovărășită de procesul înlocuirii comunității gentilice-tribale cu o comunitate corespunzătoare noii formațiuni. Procesul dezvoltării forțelor de producție, al continuării și adîncirii diviziunii sociale a muncii, iar ca rezultat al acesteia intensificarea schimbului, generalizarea proprietății private asupra mijloacelor de producție și scindarea societății în clase antagoniste este fundalul pe care apare și se dezvoltă noua formă de comunitate. Ea se deosebește de comunitatea gentilică prin aceea că se constituie nu pe baza relațiilor de înrudire, ci pe descompunerea lor, pe înlocuirea lor cu legături teritorial-economice. Pe lîngă limba comună, care a înlăturat dialectele tribale, și teritoriul comun, această comunitate se caracterizează prin legături economice mai cuprinzătoare decît cele de rudenie și printr-o cultură comună, specifică sclavagismului, în care se manifestă conștiința apartenenței membrilor ei la comunitatea respectivă. Comunitățile formațiunii sclavagiste nu mai sînt nici unități de producție, nici unități familiale.

Ceea ce caracterizează aceste comunități și le deosebește radical de comunitățile gentilice-tribale este natura antagonistă a relațiilor dintre membrii lor, trăsătură care va fi specifică pentru toate comunitățile formațiunilor sociale bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție.

Comunitățile acestei formațiuni cuprind pe stăpînii de sclavi și pe ceilalți membri liberi ai societății; practic, sclavii sînt excluși din comunitate, ei aparținînd, prin originea lor, altor comunități (cu excepția sclavilor proveniți din neachitarea datoriilor). Forța care sudează comunitatea este clasa dominantă, stăpînii de sclavi, cu ajutorul instrumentului creat de ea, statul.

Această schemă, bineînțeles, este valabilă numai în general, deoarece ea nu oglindește situația în toată complexitatea ei. Pe lîngă societatea

[24] L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris, 1936, p. XI.

sclavagistă, ar trebui luate în considerare comunităţile formaţiunii pe care Marx a denumit-o „modul de producţie asiatic". În societatea sclavagistă însăşi se deosebesc comunităţile de tipul cunoscut al cetăţilor greceşti, de cea caracteristică comunităţii romano-italice.

În unele din lucrările lor, clasicii marxism-leninismului au dat indicaţii preţioase privind comunitatea caracteristică formaţiunii sclavagiste. Analizînd destrămarea formaţiunii comunei primitive constituirea celei sclavagiste şi apariţia statului, în *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, Engels a dezvăluit şi procesul complex al formării şi dezvoltării comunităţii sclavagiste ateniene şi romane [25].

Deşi s-au scris importante lucrări despre sclavagism din punct de vedere istoric, economic, politic, juridic, cultural etc., datele lor n-au fost generalizate într-o sinteză cuprinzătoare privind esenţa şi specificul acestei forme de comunitate. În ce-i priveşte pe cercetătorii nemarxişti, din punctul acesta de vedere, ea a scăpat atenţiei lor, ţinînd seama de faptul că, principial, ei nu recunosc existenţa unei comunităţi proprii acestei orînduiri, distinctă de cea feudală.

Comunităţile formaţiunii sociale feudale

Născute prin dezmembrarea Imperiului roman, prin trecerea directă de la stadiul de dezvoltare asemănător cu marca germană la modul de producţie feudal, sau urmînd procesul apariţiei feudalismului în lumea arabă şi în Asia, comunităţile formaţiunii feudale se deosebesc de acelea ale formaţiunii sclavagiste datorită trăsăturilor specifice ale acestui mod de producţie şi organizării suprastructurale deosebite a societăţii.

Datorită marilor mişcări de populaţie, cauzate de migraţia popoarelor, procesul formării comunităţilor caracteristice formaţiunii feudale este deosebit de complex : în Europa, Imperiul roman de apus, apoi cel de răsărit se scindează în state separate. În provinciile imperiului devenite independente sau ocupate de popoarele migratorii, prin amestecul popoarelor romanizate cu aceste popoare, se nasc noi dialecte şi limbi. Menţionînd acest proces în *Ideologia germană*, Marx şi Engels arătau că „în epoca următoare migraţiunii popoarelor... foarte curînd cuceritorii au preluat limba, cultura şi obiceiurile învinşilor" [26], dar înseşi limba, obiceiurile şi cultura acestora din urmă nu mai erau aceleaşi ca înainte. Teritoriul acestor comunităţi noi, popoarele, este fărîmiţat prin împărţirea domeniilor feudale. Deşi frămîntat de profunde antagonisme de clasă între iobagi şi nobili, între aceştia din urmă şi orăşeni, poporul reprezintă o unitate, care se manifestă în comunitatea limbii — însă a unei limbi care păstrează diferenţe dialectale ale teritoriului, a unui teritoriu fărîmiţat ; în comunitatea economică — dar a unei economii naturale, cel mult cu piaţă locală ; în comunitatea de cultură — în care predomină ideologia religioasă. Dincolo de antagonismele de clasă, membrii acestei comunităţi sînt uniţi între ei prin specificul legăturii feudale, în care nobilul se erijează în „părinte", „ocrotitor" al supuşilor săi, de

[25] K. Marx, şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, pp. 107—116 ; 123—126.

[26] K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, p. 75.

unde conștiința apartenenței la comunitatea de popor este conștiința legăturilor feudale, de vasalitate și de dinastie.

Procesul unificării dialectelor într-o singură limbă comună, al unificării teritoriului pe care locuiesc oamenii vorbind aceeași limbă, manifestată ca tendință în faza superioară a feudalismului, constituie premise ale formării națiunii.

În procesul apariției formațiunii feudale pe teritoriul patriei noastre se formează poporul român și limba română.

Nașterea poporului român este un proces de lungă durată, care a devenit posibil prin colonizarea și romanizarea populației traco-dacice, care s-a menținut și dezvoltat ca romanitate dacică și după părăsirea oficială a Daciei de către romani. Această comunitate a continuat să se dezvolte, asimilînd treptat elementul slav de la nordul Dunării și celelalte elemente etnice neromane de pe teritoriul Daciei, ca și de pe urma admigrării unor noi elemente romanice din sudul Dunării. Rezultat al romanizării elementului autohton daco-moesic, al asimilării treptate a slavilor și a altor populații așezate pe teritoriul României de azi, poporul român și limba română s-au format în ultimele secole ale mileniului I e.n., în spațiul de la nordul Dunării de jos, avînd ca teritoriu-nucleu ținuturile de deal și de munte ale Daciei [27].

Problema comunității formațiunii feudale este, de asemenea, deosebit de complexă; deși trăsăturile esențiale ale acestor comunități sînt determinate de relațiile de producție feudale, ele se deosebesc după condițiile istorice, geografice, demografice etc. în care s-a format fiecare în parte și după etapa dezvoltării feudalismului.

Analize profunde și indicații metodologice prețioase cu privire la comunitatea formațiunii feudale se găsesc în lucrările clasicilor marxism-leninismului. Marx și Engels, în *Ideologia germană* (1845—1846), descriind modul de producție feudal, au conturat trăsăturile comunității corespunzătoare acesteia [28]. O prezentare sintetică a feudalismului din care rezultă trăsăturile comunității în feudalism se găsește în *Manifestul Partidului Comunist* [29]. În *Originea familiei, a proprietății private și a statului* și în studiile lui Engels despre „marca" germană se arată condițiile formării comunității feudale în țările germane [30], iar în *Războiul țărănesc german* [31], trăsăturile poporului din aceste țări. Indicații deosebit de utile cu privire la comunitatea de popor se găsesc în *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință* [32], în *Introducerea la ediția engleză (1892)* a aceleiași lucrări [33], în lucrarea *Decăderea feudalismului și apariția statelor naționale* [34], nemaivorbind de *Capitalul* lui Marx.

De asemenea, în lucrarea lui Lenin *Ce sînt „prietenii poporului" și cum luptă ei împotriva social-democraților?* [35], precum și în numeroase

[27] Cf. *Istoria României*, vol. I, București, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 806—808.
[28] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 24—26, 52—55, 74—76, 170, 189 etc.
[29] Idem, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 4, București, Edit. politică, 1963, p. 467—470.
[30] Idem, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 965, p. 141—151.
[31] Idem, *Opere*, vol. 7, București, Edit. politică, 1960.
[32] Idem, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 217—220.
[33] Idem, *Opere*, vol. 22, București, Edit. politică, 1965, p. 291—293.
[34] Idem, *Opere*, vol. 21, p. 390—399.
[35] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, p. 151.

articole şi studii privind lupta de eliberare naţională există referiri la comunitatea feudală.

Un bogat material istoric, etnografic, lingvistic etc. aşteaptă încă să fie sintetizat prin prisma studierii lui din punctul de vedere al categoriei de comunitate, de popor din partea cercetătorilor marxişti.

În ce priveşte lucrările burgheze, un vast material ce poate fi interpretat din acest punct de vedere, conţin marile sinteze istorice elaborate sub conducerea lui Henry Beer, continuate de Marc Bloch şi Lucien Febvre.

DISCUȚII

RELAȚIILE SOCIALE NEINSTITUȚIONALIZATE ȘI SOCIOLOGIA EMPIRICĂ

DE

ANDREI ROTH (Cluj)

Mișcarea sociologică din țara noastră cunoaște un incontestabil reviriment. Consecință a cerințelor interne ale dezvoltării științei marxiste despre societate, acest reviriment este puternic stimulat prin întreaga politică a Partidului Comunist Român în domeniul științei și, în particular, prin îndrumările sale cu privire la însemnătatea sociologiei ca știință socială și la rolul ei în societatea socialistă. Se impune atenției interesul crescînd al frontului nostru filozofic față de domeniul sociologiei, interesul crescînd nu numai al sociologilor specializați sau al celor ce se orientează acum în această direcție, ci al cercetătorilor din multe și variate ramuri ale științei despre societate, interesul tot mai mare al opiniei publice oglindit prin prezența frecventă în paginile unor cotidiene și săptămînale a unor rubrici de „anchete sociale" și a altor materiale apropiate de preocupările și mijloacele de investigare ale cercetărilor sociologice. Toate acestea readuc mereu în actualitate unele probleme teoretice principiale, a căror rediscutare — fără a suplini, bineînțeles, cercetările în probleme particulare — este necesară, credem, tocmai în vederea înaintării investigațiilor pe un front cît mai larg.

Dezvoltarea actuală a științelor pune pe prim plan o nouă diferențiere și structurare a tuturor sferelor cunoașterii. Nici știința despre societate, sociologia marxistă, nu face excepție. Nu ne gîndim aici, în primul rînd, la multiplicitatea „sociologiilor" (industrială, agrară, medicală, a muncii, a culturii, a literaturii, a științei etc. etc.), căci ni se pare că e vorba doar de o ușoară imprecizie terminologică ; toate acestea nu reprezintă „sociologii" aparte, ci capitole, cercuri de probleme sau teme de cercetare ale sociologiei moderne, capitole și teme care se pot și se vor înmulți incontestabil în viitor, conform adîncirii firești a cunoașterii și diversificării obiectului însuși al cunoașterii, fără a umbri, prin varietatea și diversitatea lor, unitatea de principii și metode ale științei sociologice. Dorim să ne oprim însă asupra distincției — firești și necesare, după părerea noastră — dintre sociologia *generală* și cea care se numește curent, poate nu în modul cel mai fericit, sociologie *concretă*. Sînt două direcții

Rev. filoz., 13, 7, p. 953–959, București, 1966

ale cercetării sociologice deopotrivă indispensabile pentru cunoașterea științifică a realității sociale : ireductibile una la alta, totodată reciproc necesare una alteia ; fiecare avîndu-și nu numai funcția cognitivă proprie, ci și o cale specifică de apropiere față de obiectul cercetat. Vom nota, în cele ce urmează, tocmai aceste deosebiri, adăugînd la unele considerații, mai mult sau mai puțin cunoscute din discuțiile de pînă acum din țara noastră și din publicistica marxistă internațională, o observație privitoare la existența în însuși obiectul științei sociologice a unei diferențieri, structurări specifice, care motivează diferențierea dezbătută a științei despre relațiile sociale.

1. Socotim indispensabilă enunțarea, pentru început, a faptului că materialismul istoric constituie el însuși — cum deseori s-a exprimat Lenin — sociologia marxistă. Nici o altă parte constitutivă a marxismului, nici vreo altă ramură a științei despre societate nu posedă calitatea de concepție *sociologică*, adică de teorie despre structura de ansamblu a societății omenești și despre legile generale ale mișcării sociale. Mai precis, materialismul istoric constituie sociologia *generală* a marxismului, avînd — prin specificul obiectului său — funcția de a fundamenta din punct de vedere teoretic și metodologic toate investigațiile sociale, toate domeniile științei despre societate. Inseparabil de materialismul dialectic, materialismul istoric constituie în același timp o disciplină filozofică — teoria filozofică a societății omenești —, dar o disciplină relativ de sine stătătoare, ca teorie generală privitoare la *specificul* structurii de ansamblu a societății și a legilor dezvoltării sale, elaborată și îmbogățită prin generalizarea teoretică a datelor și faptelor proprii ale acestui domeniu al realității. În calitatea sa de disciplina cea mai generală a științelor sociale, de sociologie generală, materialismul istoric se ridică pe întreaga bogăție a cunoștințelor despre societate. Iar aceste cunoștințe au fost și sînt acumulate, în primul rînd, de către șirul științelor sociale particulare, cuprinzînd întreaga varietate a manifestărilor mișcării sociale : științele istorice și etnografice, economice și juridice, cele care studiază, sub aspect teoretic și istoric, fenomenele vieții spirituale a societății etc. Ca sociologie generală, materialismul istoric se apropie deci de obiectul cercetării sale pe calea și cu mijloacele cunoașterii *mijlocite*. El prelucrează, ridică la un grad mai înalt de abstractizare și generalizare datele și faptele culese de științele sociale particulare și supuse chiar de către acestea unei elaborări teoretice inițiale. Asimilează cu folos rezultatele generalizate ale mișcării sociale, ale experienței maselor populare, ale activității practic-revoluționare transformatoare. De asemenea, utilizează o seamă de date și de fapte, în primul rînd cele cu caracter statistic, referitoare la ansamblul realității sociale sau la unele laturi și aspecte ale acesteia, dar privitoare la scara întregii societăți studiate, cum ar fi, de exemplu, datele despre structura de clasă, profesională etc. a populației, rezultate nu din materialul adunat de științele sociale particulare, nici culese nemijlocit de către sociolog, ci numai prelucrate și interpretate de către acesta. Și în acest caz cunoașterea sociologică este mijlocită, indirectă. De asemenea, sociologia generală se dezvoltă prin cunoașterea rațională mereu reînnoită a datelor și faptelor de-acum cunoscute, prin descoperirea unor noi și noi corelații în vastul material de care ajunge să dispună prin mai multe sau mai puține mijlociri.

Pe lîngă toate acestea, sociologia generală dispune de încă o importantă sursă de informație cu privire la realitatea socială prezentă explorată de către cercetarea sociologică însăși, anume de către o orientare specifică a investigației. Aria de cuprindere a acesteia este în mod necesar mai limitată decît aceea a sociologiei generale, avînd însă avantajul contactului *direct* al cercetătorului cu fragmentul de viață studiat. Cercetarea sociologică de acest fel este prin definiție *empirică*; ea frecventează calea și practică mijloacele cunoașterii nemijlocite a realității sociale : observația (liberă, dirijată sau coparticipantă), ancheta, interviul, experimentul etc., cu toate virtuțile cognitive și cu toată limitarea firească a cunoașterii empirice. Bineînțeles, bazîndu-se pe date și fapte dobîndite pe cale empirică, printr-un contact direct al sociologului cu obiectul cercetării sale, investigația nu trebuie să fie empiristă; neoprindu-se la materialul brut al faptelor culese, dar clădind numai pe fapte autentice, dobîndite „din prima mînă" în procesul cercetării, sociologul trebuie să nu se piardă în pădurea faptelor, ci să le prelucreze, să le interpreteze de așa manieră, încît ele să fundamenteze generalizări teoretice de ordin cît mai înalt. Pericolul empirismului ca acumulare de fapte disparate, lipsite de semnificație se evită prin stabilirea legăturilor interne dintre aceste fapte, precum și prin dezvăluirea legăturii interne a secțiunii cercetate a vieții sociale cu structura de ansamblu și mișcarea generală a organismului social. Iar pentru aceasta cercetarea empirică cu caracter științific trebuie și nu poate să nu se sprijine pe concepția sociologică generală a materialismului istoric. Reproducerea teoretică a rețelei extrem de complexe a fenomenelor sociale este cu putință numai prin stăpînirea „punctelor nodale" ale acestei rețele, a categoriilor sociologice; elaborarea acestora, determinarea precisă și totodată elastică a conținutului lor constituie sarcina sociologiei generale, care o îndeplinește folosind, alături de rezultatele cunoașterii empirice a realității sociale, variatele sale surse de informație indirectă, prelucrîndu-și materialul pe căile și cu mijloacele cunoașterii mijlocite, raționale. Nu este lipsit de semnificație faptul că în sociologia occidentală contemporană, cu deosebire în cea americană, în cadrul căreia orientarea empirică este cea mai puternică, se aud tot mai frecvent și cu tot mai multă insistență glasuri — ca cel al unui autor de notorietatea lui Pitirim Sorokin, de pildă — care proclamă lipsa de orizont a investigațiilor empirice și reclamă elaborarea unei teorii de ansamblu, cu valoare explicativă, asupra societății. Cercetarea empirică, cu toată importanța sa pentru contactul științei sociologice cu realitatea socială vie, nu dispune prin ea însăși de aceste puncte de sprijin și mijloace indispensabile pentru construirea și dezvoltarea în adîncime a unei imagini generale despre societate și mișcarea ei. Nu poate fi ea însăși sociologie generală și nu poate suplini funcțiile acesteia din urmă. Dimpotrivă, trebuie să fie fundamentată, sub aspect teoretic și metodologic, pe o concepție sociologică generală, anume pe singura consecvent științifică, aceea a materialismului istoric.

Vom mai nota : cercetarea sociologică trebuie să fie, după părerea noastră, *concretă* atît la nivelul sociologiei generale, cît și al celei empirice. Caracterul concret al cercetării este la antipodul plutirii în generalități, înseamnă fundamentarea ei pe fapte — indiferent dacă acestea sînt culese pe căi mijlocite sau nemijlocite —, interpretarea datelor în raport cu condițiile istorico-sociale schimbătoare. Adevărul este întotdeauna concret, și în

acest sens cercetarea lui, la orice nivel şi în orice ramură a ştiinţei, trebuie de asemenea să fie concretă. Cercetării concrete i se opune astfel cea nelegată de fapte şi care tocmai de aceea rămîne o simplă combinaţie de abstracţii, incapabilă de a reproduce pe cale logică concretul real cu toată bogăţia determinaţiilor sale. Iată de ce credem că denumirea de *cercetare empirică* este mai potrivită decît cea de investigaţie concretă, caracterul concret fiind o exigenţă atît a cercetării empirice, cît şi a celei desfăşurate la nivelul sociologiei generale.

2. Distincţia dintre factura specifică a sociologiei generale şi a celei empirice, dintre obiectul şi atribuţiile acestor ramuri ale ştiinţei sociologice corespunde, credem, unei necesităţi care-şi are rădăcina, printre altele, într-o structură diferenţiată a relaţiilor sociale înseşi. Este vorba de deosebirea obiectivă dintre relaţiile suprastructurale *instituţionalizate* şi cele *neinstituţionalizate* : primele pot fi şi trebuie studiate cu precădere la nivelul şi cu mijloacele sociologiei generale, pe cînd cele din urmă, datorită specificului lor, sînt accesibile, credem, mai ales cercetării nemijlocite, empirice. (Nu sugerăm, desigur, că sociologia ar avea de cercetat numai relaţiile suprastructurale, instituţionalizate sau neinstituţionalizate. Ea se ocupă de toate domeniile vieţii sociale şi de corelaţia tuturor acestora ; noi însă vom trata aici numai aspectul enunţat.)

În literatura sociologică modernă se întîlneşte deseori distincţia dintre ceea ce se numeşte relaţii „formale" şi „neformale", primele fiind încorporate în sistemul „oficial", secundele într-un sistem „neoficial" al relaţiilor sociale. În sistemul conceptual al materialismului istoric ni se pare că termenii corespunzători pentru desemnarea acestor două feluri de relaţii ar fi cei mai sus menţionaţi : relaţii instituţionalizate şi altele neinstituţionalizate, ambele făcînd parte din sistemul complex al suprastructurii ce se ridică pe relaţiile materiale, economice ale societăţii. Pentru a ne apropia de înţelegerea specificului lor, ni se pare necesar să pornim de la reexaminarea definiţiei categoriei de „suprastructură".

De cele mai multe ori, în literatura curentă, suprastructura este definită ca un ansamblu de idei (formînd ideologia unor clase sociale) şi de instituţii corespunzătoare acestora. Pornind analiza, în mod justificat, de la ideile cuprinse în suprastructură, definiţiile de acest fel se opresc însă, de obicei, la ideologie, la partea cu caracter de clasă a conştiinţei sociale sistematice — a etajului superior al conştiinţei sociale —, lăsînd în afara razei de lumină etajul inferior al acesteia din urmă, care are totuşi, în cea mai mare parte, caracter suprastructural. Ideile politice, juridice, credinţele religioase, concepţia despre lume a oamenilor se prezintă nu numai sub forma sistematică a ideologiei, a cărei elaborare este rezultatul activităţii speciale a ideologilor, ci şi sub forma unor elemente ale conştiinţei comune. Marx atrage explicit atenţia asupra faptului că aceasta din urmă trebuie de asemenea inclusă în suprastructură, atunci cînd în al său *Optsprezece brumar* ... vorbeşte de „o întreagă suprastructură de sentimente, de iluzii, de mentalităţi şi de concepţii despre lume, diferite şi caracteristice" [1], care se ridică pe condiţiile sociale de existenţă. Sentimentele, iluziile, mentalităţile care formează psihicul diferitelor clase fac parte, ca şi ideologia sistematic elaborată a claselor respective, din suprastructura generată de structura economică a societăţii şi care o reflectă în mod activ pe aceasta din urmă.

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 8, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 145.

Din definițiile suprastructurii care amintesc doar de ideologie și instituții mai lipsește analiza unui element esențial, de multe ori amintit de Lenin : relațiile sociale „ideologice". Relațiile sociale, scrie Lenin, „se împart în relații materiale și relații ideologice. Acestea din urmă nu reprezintă decît o suprastructură a celor dintîi . . ." [2]. E adevărat că instituțiile suprastructurale sînt formate din aceste relații ideologice, dar cele două categorii totuși nu pot fi confundate. Instituțiile nu epuizează sfera — mai largă — a *relațiilor* ideologice.

Instituțiile sociale ar avea o natură cît se poate de misterioasă dacă nu le-am defini în raport cu anumite relații sociale dintre oameni ; ele ar apărea ca „întruchipări" abstracte ale unor idei sau s-ar identifica, pentru concretizare, cu clădirile în care sălășluiesc. De fapt, instituțiile sociale sînt anumite relații sociale care au dobîndit o formă relativ stabilă, constantă, avînd tendința de a se permanentiza, care tocmai prin aceasta s-au „instituționalizat" și a căror existență nu e legată neapărat de relațiile dintre *anumiți* indivizi, ci constituie tipare formale ce-și păstrează identitatea și atunci cînd subiecții concreți ai relațiilor respective se schimbă. Școala ca instituție socială este totalitatea unor anumite relații, într-un anume fel organizate, în scopuri instructiv-educative, între profesori și elevi, relații cuprinse în și determinate de către sistemul general al relațiilor societății date. Școala este în fiecare an absolvită de un contingent de elevi și primește alte contingente ; se schimbă cu vremea și corpul profesoral, dar relațiile într-un anume fel organizate pe care le cuprinde rămîn relativ constante, instituția rămîne aceeași.

Nu toate relațiile sociale suprastructurale se concretizează însă în instituții. Astfel, de pildă, marea varietate a relațiilor legate de modul de trai cotidian al oamenilor cuprinde, în bună parte, relații neinstituționalizate : relații de prietenie, tovărășie, vecinătate care rămîn, de obicei, neformalizate sau cel puțin nu în întregime formalizate. Dar nu numai acestea : în cele mai diferite domenii ale activității sociale a oamenilor, în sfera vieții politice sau spirituale, vom întîlni, alături de relațiile instituționalizate, altele neinstituționalizate, mai mult sau mai puțin importante, aflate în raporturi complexe cu cele dintîi. Chiar în cadrul activității obișnuite a unor instituții, în întreprinderi productive, în instituții administrative sau social-culturale vom putea descoperi, alături de relațiile instituționalizate — corespunzătoare schemei organizatorice a instituțiilor respective —, relații neinstituționalizate, neformale, stabilite între subiecți concreți și individuali și care se schimbă o dată cu schimbarea acestor subiecți, relații ce constituie canale specifice de circulație a informației, expresii specifice ale rolului și ale prestigiului social al anumitor indivizi, relații de simpatie sau adversitate etc.

Nu vom omite să subliniem, operînd o delimitare necesară față de orientările „microsociologice", că relațiile instituționalizate au în general un rol mai important în mișcarea de ansamblu a societății decît cele neinstituționalizate. Ele sînt *în primul rînd* definitorii pentru suprastructura oricărei societăți ; față de ele relațiile neinstituționalizate, mai instabile, accidentale și subsumate, au un rol secundar ; își au însă importanța lor specifică, de loc neglijabilă de către sociologie.

---

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1963, p. 147.

Cele două feluri de relații se cer a fi abordate în moduri diferite. Relațiile instituționalizate, constituite într-un sistem „formal", sînt accesibile cunoașterii mijlocite, care se folosește de documentația existentă, creată independent de acțiunea de cercetare, și nu direct în vederea acesteia, prin însăși funcționarea instituțiilor respective — acte oficiale, documente, situații statistice — , precum și de consemnările existente, în diferite compartimente ale realității și ale cunoașterii acesteia, cu privire la activitatea acestor instituții. Cercetarea nemijlocită survine aici doar ca o completare, în unele cazuri utilă, în altele de redusă importanță sau chiar neglijabilă. În schimb, relațiile neinstituționalizate, neconstituite într-un sistem „formal" scapă deseori, prin însăși natura lor — neconsemnate fiind în documente — cercetării mijlocite ; ele sînt cu succes abordabile pe calea investigației nemijlocite, empirice, efectuate prin contactul direct al cercetătorului cu realitatea studiată (tot astfel după cum cercetarea empirică este cea chemată să surprindă pulsația psihicului social, a acelei suprastructuri de sentimente, iluzii, mentalități și concepții de viață diferite și caracteristice despre care vorbea Marx).

Vom încerca, în sfîrșit, o scurtă ilustrare a celor afirmate. Iată, spre pildă, cazul relațiilor familiale, a căror întărire și dezvoltare — deci și cunoaștere științifică — este atît de importantă pentru societatea socialistă. În calitatea lor de relații instituționalizate, într-un anume fel reglementate — pe plan juridic și moral — de către societatea socialistă, relațiile familiale în dezvoltarea lor pot fi studiate pe baza datelor statistice existente, privitoare la scara întregii noastre societăți sau a diferitelor regiuni și localități, despre numărul căsătoriilor încheiate în perioade diferite, despre vîrsta și ocupația soților, despre numărul căsătoriilor legal desfăcute și motivele desfacerilor etc. etc. Se știe însă că există căsătorii neîncheiate la oficiul stării civile, conviețuiri mai mult sau mai puțin durabile ; există căsătorii nedesfăcute oficial, dar desfăcute de fapt ; există situații complexe de conviețuire a unor persoane cu altele fără desfacere legală a relațiilor ce leagă o parte de o terță persoană ; există cazuri de restabilire a relațiilor de căsătorie a unor persoane legal divorțate fără restabilirea formei legale a căsătoriei. Combinațiile posibile — și existente în realitate în proporție mai mică sau mai mare — sînt multiple. Cu toate că este vorba, desigur, de excepții de la regula generală, cunoașterea lor, precizarea ponderii lor reale, a condițiilor în care se produc ș.a.m.d. nu poate fi omisă de către sociologie. Cercetarea lor nu este posibilă prin utilizarea unor documente oficiale, căci specificul unor asemenea relații exclude consemnarea lor în documente. Cercetarea nemijlocită, empirică este necesară aici. Prin firea lucrurilor, o asemenea cercetare nu va fi exhaustivă, nu se va putea extinde la scara întregii societăți. Dar nici nu este nevoie de aceasta ; un eșantion social judicios întocmit, reprezentativ din toate punctele de vedere, poate permite scoaterea unor concluzii de valabilitate generală. Desigur, datele unei asemenea cercetări vor trebui corelate cu cele dobîndite pe calea cunoașterii mijlocite a realității sociale, cu datele privitoare la evoluția instituțională a fenomenului cercetat la scara întregii societăți ; cercetările empirice nu pot fi deci izolate de cele care se desfășoară la nivelul sociologiei generale, dar își au atribuțiile proprii și valoarea specifică.

Și încă ceva : după cum rezultă din exemplul amintit, cercetarea nemijlocită a relațiilor neinstituționalizate ridică în mod necesar cerința încadrării fenomenelor în anumite grupe, categorii, tipuri specifice. Pentru aceasta este nevoie de un aparat noțional adecvat. Un asemenea aparat se poate centra în jurul sistemului categorial al sociologiei marxiste generale, al materialismului istoric, el trebuie însă elaborat în funcție de specificul fiecărui domeniu și al fiecărei probleme în parte. Și din acest unghi de vedere cercetarea sociologică empirică nu poate fi empiristă ; ea implică activitatea rațiunii cercetătorului, capabilă de a fructifica concepția științifică generală despre societate și de a face noi generalizări.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

ELOGIUL FILOZOFIEI

DE

HENRI WALD

De la o vreme au apărut unii care pun sub semnul întrebării mai mult *existența* filozofiei decît *filozofia* existenței. După ce de-a lungul veacurilor s-a desprins din filozofie mereu încă o știință, dezvoltarea vertiginoasă a științelor contemporane a creat impresia că nu a mai rămas filozofiei nimic din obiectul cunoașterii. A mai contribuit la îndreptarea insistentă a gîndirii teoretice spre concret și particular sterilitatea nenumăratelor sisteme idealiste și metafizice, acoperite de uitare unul după altul, precum și impermeabilitatea față de nou a unor teze dogmatizate. După ce filozofia a încercat să impună științelor particulare soluții dogmatice, științele particulare se răzbună acum încercînd să absoarbă filozofia. A apărut astfel tendința, tot mai accentuată, de a evita „abstracția" și „universalul" pentru a nu pierde din vedere „concretul" și „particularul". Se pierde însă din vedere faptul că nu abstracția și universalul stingheresc apropierea de concret și particular, ci vagul și superficialul. „Gîndirea — notează Lenin — , ridicîndu-se de la concret la abstract, nu se îndepărtează — dacă este *justă* — de adevăr, ci se apropie de el" [1]. [Mircea Florian, unul dintre cei mai de seamă filozofi români de dinainte de revoluție, scria în 1934 : „Abstracția sau analiza înstrăinează de realitate numai dacă e făcută pe jumătate sau defectuos, în schimb o abstracție desăvîrșită și corectă dezvăluie treptat adîncurile concretului. Abstracția stă în serviciul științei și al vieții, iar analiza dusă pînă la capăt dă în vileag forțele sintetice ascunse. În schimb, idolatria concretului se întoarce împotriva obiectului ei, cum se întîmplă cu orice idolatrie și dogmatism"[2].

Omul nu poate înțelege concretul decît cu ajutorul abstracției, nu poate cunoaște particularul decît în lumina universalului, nu poate gîndi istoria decît cu ajutorul logicii. Abstracția, universalul, logicul alcătuiesc singura modalitate *omenească* de cunoaștere a esenței lucrurilor. Nici o știință nu se poate dispensa de abstracțiile care oglindesc însușirile mai mult sau mai puțin generale ale lucrurilor și proceselor.

Filozofia însă nu are de-a face direct cu concretul și cu particularul. Între concretul particular și filozofie nu există o legătură *nemijlocită*, ci o

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 143.

[2] Mircea Florian, *Reconstrucție filozofică*, București, Casa școalelor, 1944, p. 310.

legătură de două ori *mijlocită* : știința, care cercetează concretul, și metaștiința, care studiază respectiva știință a concretului. Pentru ca să ajungă de la oglindirea sensibilă a concretului la reflecția filozofică a universalului, a extremei generalități, cunoașterea umană trebuie să săvîrșească trei salturi : *inducția intuitivă*, care se termină cu formarea noțiunilor, *inducția științifică*, prin care se propun ipotezele și se formulează judecățile universale de specialitate, și *inducția filozofică*, prin care se atinge înălțimea supremă a categoriilor și legilor categoriale. Filozofia se ocupă deci nu de fapte concrete, ci de concretul logic, nu de conținuturi speciale, ci de conținutul categorial, nu de lucruri particulare, ci de însușirile și raporturile lor de extremă generalitate. Filozofia nu este o știință *printre* celelalte științe și nici o știință *deasupra* celorlalte științe. Filozofia este o concepție sintetică de extremă abstracție și generalitate despre lume. Filozofia nu se află pur și simplu în prelungirea științelor speciale, ci se și opune lor, negîndu-le dialectic caracterul particular și analitic. „Filozofia — scria M. Florian — nu este o cercetare de specialitate, ci o ochire universală, o considerare a *totalității*, o lămurire unitară și armonică a lumii întregi"[3]. Există, fără îndoială, o unitate dialectică între filozofie și științele speciale ; dar de dragul *unității* să nu se piardă din vedere caracterul *dialectic* al acestei unități. Filozofia răspunde altor aspirații umane decît științele particulare : *tabloul integral al lumii și al legilor ei de dezvoltare*.

Oricît s-ar dezvolta științele particulare, filozofia nu va deveni niciodată de prisos. Obiectul cunoașterii nu poate fi cercetat numai de științele speciale. Este permanent necesară și filozofia. „Nici știința nu poate înlocui filozofia, dar nici filozofia nu poate înlocui știința. Este o neiertată rătăcire din partea filozofiei dacă ea pretinde a dezlega o chestiune specială prin jocul olimpic al ideilor generale și abstracte"[4].

Filozofia nu poate fi redusă nici la metateoria cîmpului magnetic, electric și gravitațional, nici la metateoria acizilor nucleici, nici la metateoria omului concret, nici la o terapeutică menită să oblojească rănile pe care și le-a făcut gîndirea tot izbindu-se de imperfecțiunile limbajului. Filozofia este concepția care arată cum se mișcă materia și cum ajunge prin om să se autocunoască. Tocmai pentru că filozofia este știința celor mai generale legi ale existenței (ontologia), ale cunoașterii (gnoseologia) și ale corectitudinii gîndirii (logica) este și metodologia generală a oricărei cercetări științifice atît în domeniul științelor particulare ale naturii, cît și în domeniul științelor particulare ale societății.

De altfel, faptele pe care le cercetează științele speciale nu sînt nici ele fapte pure, ci sînt deja încărcate de o concepție filozofică despre lume. Numai că o „ filozofie implicită" este o contradicție în termeni, tot așa după cum „filozofie explicită" este o expresie pleonastică. Istoria ideilor filozofice implicite din lucrările savanților nu este încă o istorie a filozofiei, ci doar o istorie a filozofemelor, după celebra expresie a lui Hegel. Filozofia este necesară științelor particulare tocmai pentru că ea, nefiind doar o prelungire sintetizatoare și generalizatoare a lor, are capacitatea să le îndrume, explicitîndu-le conceptele și legile fundamentale și devenind, astfel, în stare să înlăture prejudecățile care le stînjenesc dezvoltarea. „Știința pozitivă,

[3] M. Florian, *Rostul și utilitatea filozofiei*, București, Edit. Socec, p. 21.
[4] *Ibidem*, p. 24.

cu toată neatîrnarea sa, nu s-a putut lipsi pînă astăzi de serviciile filozofiei «speculative» și «critice», căci adesea criticile și elucubrațiile filozofilor au sugerat savanților mult mai multe anticipări luminoase decît adunarea haotică de fapte" [5].

Cantitatea de fapte nu este niciodată suficientă nici pentru o judecată universală de specialitate. De unde știm că orice corp scufundat în apă... ? Oare am scufundat noi în apă toate corpurile din trecut, prezent și viitor? Nu! Atunci? Cu atît mai insuficientă este cantitatea de fapte pe care se sprijină o judecată universală filozofică. Orice cunoaștere se bazează pe fapte, dar, cu cît capacitatea de abstractizare a savantului sau a filozofului e mai mare, cu atît poate fi numărul faptelor mai mic. Geniilor le ajunge adesea un singur fapt pentru a scoate la iveală legea. Fără îndrăzneala saltului de la „unii S sînt P" la „orice S este P" nu poate exista nici știință și nici filozofie.

Ceea ce a dezamăgit pe mulți de-a lungul istoriei este impresia că, în vreme ce oamenii de știință se completează reciproc, filozofii se înlătură reciproc. „Oamenii de știință — remarcă Lucian Blaga — se completează unul pe celălalt, chiar și atunci sînt în dezacord și cînd se combat. Filozofii însă se devorează unul pe celălalt. Cel căzut este asimilat. Filozofia este pe harta lumii singura pată albă unde canibalismul endemic nu s-a atenuat și nu se va atenua niciodată" [6].

Lucrurile nu stau chiar așa. O privire mai adîncă descoperă faptul că, deși fiecare filozofie în parte este o concepție *integrală* despre lume și despre cunoașterea ei și deci nu poate fi adăugată alteia, totuși există nu numai o istorie a *filozofiilor*, ci și o istorie a *filozofiei*, deoarece, prin intermediul diverselor sisteme filozofice, s-au făurit, încet, dar continuu, toate elementele primei concepții științifice despre lume : materialismul dialectic.

Maurice Merleau-Ponty are dreptate cînd afirmă că „nu există o filozofie care să conțină toate filozofiile ; filozofia se află în întregime, în anumite momente, în fiecare" [7].

Într-adevăr, materialismul dialectic nu conține toate filozofiile anterioare, ci a asimilat și a integrat într-o concepție unitară despre lume numai adevărurile ivite, de-a lungul timpului, în diferite sisteme filozofice. Și filozofia marxistă procedează astfel în continuare, asmilînd toate victoriile cunoașterii.

De aceea, atenția filozofului la rezultatele pe care le obțin științele particulare trebuie să fie continuă. Nu se poate face filozofie fără cunoașterea progreselor pe care le realizează cercetarea în diferitele domenii. Să nu se confunde însă *pregătirea filozofului* cu *problematica filozofiei*. Una este ceea ce trebuie *să știe* filozoful, și alta este ceea ce trebuie *să creeze* filozoful. Științele speciale alcătuiesc doar temelia construcției filozofice, nu și etajele ei. Filozofia nu este un comentariu al științelor particulare.

Spre deosebire de orice știință particulară, filozofia își are centrul pretudindeni și granițele nicăieri. Dar de însușirea spontană a unei filozofii oarecare la modă nu se poate scăpa decît prin însușirea conștientă a filozofiei marxiste.

---

[5] M. Florian, *Rostul și utilitatea filozofiei*, București, Edit. Socec, p. 22.
[6] L. Blaga, *Discobolul*, București, Publicom, 1945, p. 38.
[7] M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1965, p. 175.

DIALECTICA RAPORTULUI CULTURĂ-INTELIGENȚĂ

DE

ILEANA RĂCEANU, VICTOR MAȘEK

Raportul dialectic de intercondiționare dintre cultură și inteligență este adesea neglijat sau chiar negat de către unii psihologi sau filozofi ai culturii. În însemnarea de față vom încerca să demonstrăm strînsa legătură ce există, după părerea noastră, între inteligență și cultură.

Întrucît o raportăm la inteligență, care este individuală, înțelegem aici prin cultură nu accepția sociologică a noțiunii, ci orizontul intelectual și bagajul de cunoștințe care ne îndreptățesc să facem despre un om remarca că „e cult", adică ceea ce se înțelege prin cultura generală a unui individ.

Caracterul dialectic al raportului pe care vrem să-l evidențiem poate fi recunoscut sub două aspecte :

a) Inteligența, ca aptitudine, constituie o premisă indispensabilă a formării culturii generale a individului.

b) La rîndul ei, cultura reprezintă pentru inteligență hrana spirituală care o ajută să se dezvolte și să-și pună în valoare potențele creatoare, lărgindu-i orizontul și lungindu-i tirul.

Cei care neagă orice legătură organică între inteligență și cultură se referă în special la primul aspect al acestui raport, neconsiderînd inteligența drept o condiție necesară a formării culturii individuale. Astfel, Mihail Ralea, ocupîndu-se cu definirea conceptului de inteligență, atrage atenția asupra necesității de a nu fi confundată cu cultura, ceea ce este just, dar merge mai departe, afirmînd că prezența nivelului cultural nu este un indiciu de inteligență. Din contra, cultura, pe care o denumește „inteligența altora", poate fi adesea o mască sub care mediocritatea se prezintă în lume în mod onorabil [1]. Nu vedem pentru ce necesitatea de a distinge termenii trebuie să ducă la ruperea legăturii lor lăuntrice, la ruperea procesului (gîndire-inteligență) de produsul său (cultură). Psihologul german J. Leithëuser neagă și el orice legătură între cele două entități, afirmînd că „... poți fi un om deosebit de cult, un specialist apreciat fără a fi inteligent. Inteligența nu are nimic de-a face cu nivelul de cultură a individului" [2].

[1] M. Ralea, *Definiția omului inteligent*, în *Scrieri din trecut*, București, E.S.P.L.A., 1957, p. 292.

[2] J. Leithëuser, *Das unbekannte Ich*, Leipzig, 1955, p. 197.

Viciul de raţionament ce a putut duce la astfel de păreri porneşte, credem, de la confuzia care se face adesea între *erudiţie*, între simpla acumulare de informaţii şi *cultură*, care presupune în plus o *atitudine critică selectivă* faţă de cunoştinţe, *asimilarea* lor şi *transfigurarea creatoare* a materialului acumulat. A fi informat nu înseamnă încă a fi un om cult. Cultura realizează deci, în primul rînd, depăşirea stadiului de acumulare mecanică a unei sume de cunoştinţe, integrarea şi transformarea lor creatoare într-un context de travaliu intelectual. A reproduce într-o conversaţie gîndurile altcuiva nu este întotdeauna un semn de mimetism intelectual. Cînd ideile respective sînt folosite în mod fericit ca un argument într-o dispută sau pentru a sublinia mai pregnant o idee proprie, ele devin o armă a inteligenţei. În acest sens, cultura reprezintă un bagaj *funcţional de cunoştinţe*, o sumă de *virtualităţi*, care, în prezenţa unor situaţii noi sau a unor probleme dificile, sînt folosite în mod adecvat, adică eficient. Această trecere a simplelor virtualităţi în realitate se produce cu ajutorul inteligenţei, transformîndu-se, abia astfel, în valori culturale reale. Dacă e adevărat, cum spunea Nietzsche, că „a înţelege înseamnă a egala", atunci folosirea judicioasă, la momentul oportun, a unei experienţe anterioare, adecvate problemei puse, dovedeşte înţelegere şi prin eficienţa efectului, egalează originalul.

Referindu-se la cultură ca substanţă spirituală nutritivă a inteligenţei, Paul Valéry observă cu subtilitate şi adîncime : „Nimic mai original şi mai propriu decît a te hrăni din alţii. Trebuie însă să-i mistui. Leul e alcătuit din berbeci asimilaţi". Spre deosebire de această asimilare organică a cunoştinţelor, realizată prin cultură, erudiţia seacă — la care se poate ajunge şi în lipsa inteligenţei, prin perseverenţă şi memorie — nu duce decît la pedanterism, transformînd intelectul dintr-un factor creator de noi valori într-un simplu arhivar.

În al doilea rînd, cultura nu reprezintă niciodată acumularea cunoştinţelor de dragul cunoştinţelor, ceea ce ar fi un simplu act de avarism intelectual şi nu unul de cultură pozitiv. Ea nu este un scop în sine, ci un *instrument* ajutător al inteligenţei, o platformă de lansare pentru noi activităţi şi idei originale.

Dacă înţelegem prin cultură, între altele, o mare *bogăţie* şi *varietate* de cunoştinţe, ea nu poate fi decît rezultatul interesului pentru domenii cît mai variate ale realităţii, rezultatul unei mari şi active curiozităţi intelectuale. Apoi cunoştinţele enciclopedice nu se pot consolida doar printr-o acumulare memorativă. Ele trebuie selectate şi ordonate conform unui principiu integrator. Găsirea similitudinilor, a elementelor distinctive, raportarea lor la un principiu mai general echivalează cu modalităţi operaţionale ale unei gîndiri eficiente.

Dar toate aceste caracteristici amintite mai sus nu sînt oare componente constitutive ale conceptului de inteligenţă?

Iată de ce considerăm că un înalt nivel de cultură reprezintă pentru cel care îl posedă, o carte de vizită contrasemnată de inteligenţă.

SCRISORI

AUTOMATE „GÎNDITOARE" CARE FUNCȚIONEAZĂ FĂRĂ ALGORITM?

DE

ION I. ILIESCU

Popularitatea și succesele rapide dobîndite de cibernetică în diferitele sectoare de activitate umană reprezintă unul dintre cele mai interesante fenomene din istoria științei moderne. Numărul publicațiilor care îi sînt consacrate în literatura internațională crește vertiginos, cercetarea cibernetică efectuîndu-se într-o stare de adevărată frenezie, nemaiîntîlnită încă în istoria științei. Datorită însă multiplelor sale implicații, precum și faptului că nu toate problemele noii discipline au fost pe deplin elucidate, unele teze, idei, generalizări ale sale sînt prezentate uneori insuficient de clar sau chiar în mod eronat. Una dintre aceste teze, asupra căreia trebuie îndreptată atenția și în legătură cu care intenționăm să facem cîteva observații este teza potrivit căreia cea mai spectaculoasă realizare a ciberneticii, de o valoare principială cu totul deosebită, ar fi construirea de *automate care să funcționeze fără algoritm*.

Astfel, într-o dezbatere de oarecare răsunet care a avut loc (în august 1962) în coloanele revistei „Literaturnaia Gazeta", sub titlul sugestiv *Tovarăși, oare vorbiți serios?*, B. Bealik, doctor în filozofie, în fața expunerilor cu caracter senzațional cu privire la posibilitățile și perspectivele de dezvoltare ale ciberneticii, se întreabă nedumerit: „Nu cumva oamenii pregătiți păcălesc pe cei mai puțin pregătiți, nu cumva îi trag pe sfoară glumind?" În replică, sub titlul la fel de sugestiv *Da, absolut serios*, acad. S.L. Sobolev afirma între altele: „... Tot ce s-a spus pînă acum despre limitele în dezvoltarea mașinilor gînditoare este pur și simplu neștiințific. S-a spus: nu se poate crea o mașină care să funcționeze în afara unei reguli stabilite (algoritm), dar *se construiesc deja mașini care pot rezolva sarcini ce nu au algoritm* ..."

Ideea automatelor capabile a funcționa fără algoritm, de o importanță științifică și filozofică fundamentală, menționată ca o realizare excepțională a ciberneticii, poate fi întîlnită mai recent și în literatura noastră, în articolul *Cibernetica și gîndirea* de I. Mărculescu [1], unde, la pagina 42, se afirmă: „S-au construit mașini cu autoînvățare, ba chiar *automate care funcționează fără algoritm*, ceea ce reprezintă un rezultat de o

[1] I. Mărculescu, *Cibernetica și gîndirea*, în *Materialismul dialectic și științele contemporane ale naturii*, vol. IV, 1964.

valoare principială cu totul deosebită". Credem că, exprimată în termenii de mai sus, afirmația nu corespunde realității și, fără anumite completări și precizări esențiale, ea poate provoca nedumeriri și dezaprobări.

★

Lipsa de algoritm implică lipsa de program (programul nu este altceva decît traducerea algoritmului din limbajul formal în cel al mașinii); deci mașini care funcționează fără algoritm înseamnă mașini care funcționează fără program. Funcționarea mașinii ar apărea în acest caz ca un efect fără cauză, ca un caz de generație spontanee (nicăieri întîlnit în natură), ca ceva care naște din nimic...

În realitate, în virtutea principiului determinismului, aplicabil oricărui proces care are loc în natură, nici o mașină nu poate funcționa decît pe baza unui program pe care i-l prescrie omul; orice acțiune a ei are o strictă determinare cauzală, orice stare este determinată de starea precedentă, astfel încît în nici un moment mașina nu poate funcționa altfel decît i s-a prescris în momentul anterior, afară de cazul cînd survin cauze externe neprevăzute în programul inițial. Condiția *sine qua non* a posibilității de folosire a mașinilor electronice de calcul pentru automatizarea diverselor domenii ale muncii intelectuale sau comanda proceselor de producție este prescrierea unor programe special întocmite, care să corespundă problemei respective, logice, matematice, de comandă sau combinate. Principial, cu ajutorul mașinilor electronice cifrice universale poate fi modelat orice proces de prelucrare a informației, *proces ale cărui legități sînt însă cunoscute și descrise cu exactitate*; este necesar să se stabilească doar și să se formuleze exact sistemul de reguli care definesc dinamica procesului respectiv. Mașina nu poate îndeplini *orice*; ea poate îndeplini numai tot *ceea ce știm să-i prescriem*. Chiar în articolul *Cibernetica și gîndirea*, mai sus menționat, se atrage atenția asupra acelor „ultraentuziaști ai ciberneticii, care au impresia, din afară, că mașina este atotputernică, în stare să rezolve chiar și acel gen de probleme pe care omul nu știe să i le pună". Programul determină „lumea" mașinii, „universul" ei, ea fiind condamnată a trăi perpetuu în limitele fixate de om, creatorul și programatorul ei, și numai în aceste limite. De aceea, după expresia reușită a lui C. Shanon, mașina este considerată un „savant idiot", fiind comparată nu cu o ființă gînditoare, ci mai curînd cu un idiot total, dar foarte conștiincios, care execută cu acurateță tot ceea ce i se poruncește, tot ceea ce se introduce în ea sub formă de program, însă nimic altceva.

Desigur, problema programului nu trebuie concepută simplist. Nu trebuie să ne imaginăm sfera programelor limitată numai la programele de tip rigid, riguros deterministe; prin introducerea, pe baza calculului probabilităților, a unor elemente aleatoare, programele pot deveni extrem de suple, mașina își poate lărgi singură sfera principiilor inițiale pe care se bazează funcționarea ei. Se poate prevedea luarea în considerare a anumitor situații interne sau externe, se poate prevedea chiar modificarea în timp a sistemului de reguli, respectiv a structurii mașinii. În astfel de situații, în limitele programului fixat, mașina poate găsi căi de rezolvare și indica laturi ale fenomenelor pe care programatorul nici nu le-a bănuit. Principial pot fi întocmite sisteme de programe capabile să depășească cantitativ și calitativ pe programatorul care a întocmit doar bazele inițiale

ale acestor sisteme; aceasta este posibil însă numai în măsura în care programatorul însuşi poate să-i întocmească un program corespunzător. Existenţa unor astfel de cazuri speciale, în care programul introdus în maşină se referă la o sferă de posibilităţi atît de largă, poate crea într-adevăr aparenţa că rezolvarea problemei de către maşină s-ar face *spontan, independent de om, fără program*; este vorba însă numai de o aparenţă.

Ideea automatelor capabile a funcţiona „fără algoritm" îşi are, se pare, originea în unele materiale publicate de acad. V. Trapeznikov în legătură cu o categorie specială de procese psihice, bunăoară procesul de recunoaştere a unor anumite semnale (sonore, grafice sau de altă natură), domeniu în care realizările sînt deosebit de spectaculoase şi de mare importanţă practică. Expunînd rezultatele obţinute în crearea unor dispozitive de comandă pentru anumite instalaţii automate, acad. Trapeznikov menţionează: „În prezent ne aflăm în pragul realizării unor maşini uimitoare, în stare să studieze obiectul activităţii lor, *fără ca în prealabil să fie introduse în ele formule matematice pentru prelucrarea informaţiilor obţinute*. Este vorba de instalaţii care pot fi învăţate sau învaţă singure .... Unul dintre cele mai interesante procese este cel de a învăţa maşina cum să distingă anumite imagini, spre exemplu: litera A, cifra K, portretul unui bărbat, un anumit peisaj etc.".

Au fost construite dispozitive cibernetice programate nu pentru o activitate determinată, ci pentru recunoaşterea, în procesul unui „antrenament corector", a unor semnale de orice natură, în cursul căreia antrenorul îi semnalează erorile şi îi întăreşte (prin „recompensări" adecvate) reacţiile corecte. Posibilităţile maşinilor cu învăţare construite pe acest principiu sînt atît de mari, încît este chiar greu să spunem unde se va dovedi improbabilă aplicarea lor. Generalizarea nejustificată a modului de rezolvare a acestei categorii speciale de procese a dus la afirmaţia existenţei unor automate care funcţionează fără algoritm. În realitate, *nu este vorba de lipsă de algoritm, ci de existenţa unui algoritm de un gen special* şi deci şi a unui program corespunzător. Această precizare este făcută de însuşi autorul articolului *Cibernetica şi comanda automată* (publicat în ziarul „Izvestiia" şi reprodus parţial de „Scînteia tineretului") care menţionează: „La institutul nostru s-a elaborat un *program* care a fost pus în aplicare la maşinile numerice ale centrului de calcul din Moscova şi ale altor organizaţii".

Iar în articolul *Cibernetica şi conducerea automată*, publicat în volumul IV din *Dialectica marxistă şi ştiinţele moderne*, pagina 69, se arată: „*Programul* de funcţionare nu conţine caracteristicile unei imagini concrete . . ., adică acelaşi *program* a putut servi pentru recunoaşterea nu numai a cifrelor, ci şi a literelor, a figurilor geometrice etc.".

În opoziţie cu previziunile lui A.Einstein, care considera că „maşina va fi în stare să rezolve orice probleme, dar nu va putea niciodată să formuleze măcar una singură," în *Cibernetica şi gîndirea* se menţionează că „de la maşina căreia omul îi punea probleme (matematico-logice) de rezolvat s-a ajuns la maşini care îşi pot pune singure probleme, desigur în anumite limite". Pentru a preîntîmpina interpretările greşite, trebuie

precizat însă că nu este vorba de probleme pe care mașina și le-ar putea pune singură, în mod spontan, ci numai de probleme prevăzute sau care decurg din programul care i-a fost întocmit.

*

Întrucît teza existenței unor automate care pot funcționa fără algoritm implică negarea a ceea ce constituie fundamentul însuși al științei moderne (principiul determinismului și al conservării materiei, concretizat prin străvechiul adagiu *ex nihilo nihil*), semnalarea unor formulări insuficient de precise în această problemă își are o importanță filozofică ce nu poate fi, considerăm, subestimată.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Fenomenul uman

Problemele privind esenţa omului, originea sa, sensul existenţei sale, destinele sale în general — stau în centrul filozofiei contemporane. Una din cărţile occidentale care caută răspuns la problemele de mai sus este şi *Fenomenul uman* de Pierre Teilhard de Chardin[1]. Această lucrare, publicată după moartea autorului (în timpul vieţii sale, publicarea se afla sub interdicţia Vaticanului, deoarece P. T. de Chardin, abate iezuit, îndrăznise să emită unele păreri discordante cu o serie de concepţii teologice), a stîrnit şi stîrneşte încă discuţii vii, păreri contradictorii. Nu credem că o asemenea reacţie este întîmplătoare, şi aceasta din mai multe motive, printre care nu puţină greutate are însăşi personalitatea autorului. De Chardin era un savant renumit — geolog paleontolog, care a făcut descoperiri importante ; era în acelaşi timp un filozof a cărui gîndire era puternic influenţată de activitatea sa ştiinţifică ; în sfîrşit, era un teolog, un membru disciplinat al bisericii catolice şi al mişcării iezuite. Puse laolaltă toate acestea, rezultatul nu poate fi decît o personalitate profund contradictorie, ca de altfel şi toate scrierile sale. După cum în viaţă a căutat să împace existenţa sa ştiinţifică cu cea clericală, aşa şi în lucrările sale a încercat să îmbine datele ştiinţei moderne şi o gîndire dialectică înaintată cu dogmele creştinismului.

Viziunea lui Chardin asupra omului — a originii, a existenţei şi a destinului său — are un caracter şi dimensiuni cosmice. Pentru înţelegerea omului în toată complexitatea sa, o asemenea viziune reprezintă o premisă, dar, după cum vom vedea mai tîrziu, nu poate epuiza cercetarea esenţei umane. După Chardin omul este un rezultat al evoluţiei materiei. Particulele elementare, atomii, moleculele, macromoleculele, substanţele proteice, celula, organismele inferioare, organismele superioare — mamiferele, antropoidele —, iată punctele nodale prin care a trecut evoluţia materiei pe calea spre produsul său suprem, substanţa umană.

„Din punct de vedere istoric, substanţa universului se concentrează în forme tot mai organizate ale materiei"[2]. Materia din univers „ni se dezvăluie într-o stare de geneză sau devenire . . ."[3]. După de Chardin, necesitatea apariţiei omului se află în germene în formele cele mai simple ale materiei. Idee valoroasă, exprimată de altfel cu mult înainte şi de F. Engels, care scria că „materia rămîne veşnic aceeaşi în toate transformările ei, că nici unul dintre atributele ei nu poate să se piardă vreodată şi că, prin urmare, cu aceeaşi necesitate implacabilă cu care ea va nimici pe pămînt produsul ei cel mai înalt — spiritul care gîndeşte — ea va trebui să-l producă din nou în alt loc şi în alt timp"[4].

---

[1] Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, Londra, Collins, 1965.

[2] P. T. de Chardin, *op. cit.*, p. 49.

[3] *Ibidem.*

[4] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 346.

De Chardin tinde însă să confere materiei atribute pe care aceasta nu le are şi nici nu le poate avea, ieşind în acest punct din limitele ştiinţei. Potrivit tezelor sale, filiaţia vieţii, a conştiinţei cu materia lipsită de viaţă este directă, conştiinţa fiind un atribut al tuturor formelor materiei. „Conştiinţa se dezvăluie ca o proprietate cosmică de dimensiuni diferite supusă transformării globale", iar „gradul de concentraţie a conştiinţei variază în proporţie inversă faţă de simplitatea compusului material, căptuşit cu ea"[5]; cu cît o formă materială este mai evoluată, cu atît şi gradul ei de conştiinţă este mai înalt. Conştiinţa, după de Chardin, este latura interioară a tuturor formelor materiale [6].

După părerea noastră, de Chardin caută aici încă o explicaţie a evoluţiei materiei lipsite de viaţă spre materia vie şi materia înzestrată cu conştiinţă şi nu încearcă pur şi simplu să lipească anumite concepţii dualiste la înţelegerea ştiinţifică a evoluţiei lumii materiale, cu toate că şi în aceste teze se simte influenţa formaţiei sale teologice. De fapt, tezele de mai sus ale lui Chardin pot fi într-o măsură explicate. Ca să elucideze tendinţa naturală a materiei spre continuă complicare, materialismul dialectic consideră că fiecărei forme de existenţă a materiei îi aparţine o anumită formă, treaptă de reflectare a condiţiilor exterioare. Reflectarea acestor condiţii reprezintă baza materială a procesului de complicare a materiei, proces care culminează prin apariţia celei mai înaintate forme de existenţă a materiei, înzestrată cu forma cea mai înaltă de reflectare — gîndirea. Ceea ce de Chardin denumeşte „dezvoltarea conştiinţei", „continua cerebralizare a materiei", „tendinţa materiei spre un psihism mai înalt", noi, materialiştii, denumim evoluţia diferitelor forme de reflectare a materiei.

Făcînd abstracţie de explicaţia dualistă a însuşirii materiei de a reflecta condiţiile exterioare, expunerea de către de Chardin a modului în care a evoluat materia spre materia vie şi de aici spre forma umană a existenţei materiale, adică a modului cum geogeneza trece în biogeneză, iar aceasta în psihogeneză, este captivantă prin profunzimea ideilor conţinute.

De Chardin expune o bogăţie de fapte ştiinţifice, le comentează într-o formă care prin conciziunea, claritatea şi frumuseţea stilului îl frapează pe cititor.

Fără a reda toate acestea, am vrea să ne oprim la o idee a lui, şi anume la ipoteza că apariţia vieţii pe pămînt a fost un eveniment unic, irepetabil pe planeta noastră. În cuvintele lui de Chardin, „viaţa a fost născută şi se răspîndeşte pe Pămînt ca o pulsaţie singulară"[7]. Pe planeta noastră, numai o singură dată au existat condiţiile necesare, tensiunea materială necesară pentru apariţia materiei înzestrate cu viaţă.

Odată apărută, viaţa evoluează, iar „această evoluţie are o direcţie", spre apariţia fiinţei umane[8]. „De la celulă pînă la animalul care gîndeşte, ca şi de la atom pînă la celulă, un singur proces ... continuă fără întrerupere şi mereu în aceeaşi direcţie"[9].

O asemenea formulare a necesităţii evoluţiei materiei spre om este, după părerea noastră, prea categorică, aproape finalistă şi se bazează pe faptul că este făcută aposteriori de pe poziţiile omului ca produs culminant al evoluţiei. Faptul că complicarea materiei, evoluţia ei au dus pe planeta noastră la apariţia fiinţei gînditoare ne permite să afirmăm existenţa reală a potenţialităţii dezvoltării materiei spre aceste culmi oriunde în universul material apar condiţii pentru aceasta. În anumite părţi ale universului pot însă exista condiţii care să oprească o asemenea evoluţie la un nivel îndepărtat de nivelul uman, la nivelul insectelor, de pildă, sau la un alt nivel neuman. Toate acestea duc la concluzia că necesitatea evoluţiei materiei într-o parte sau alta a universului spre forma umană a existenţei ei nu trebuie abordată din punctul de vedere al întregului proces de evoluţie a materiei, ci din punctul de vedere al diferitelor trepte ale lui. Astfel, noi putem vorbi despre necesitatea evoluţiei spre treapta umană a unor antropoide, dar este foarte greu, dacă nu imposibil, să vorbim despre evoluţia necesară a organismelor unicelulare de pildă, spre treapta umană a existenţei materiei.

---

[5] P. T. de Chardin, *op. cit.*, p. 59—60.
[6] *Ibidem*, p. 57.
[7] *Ibidem*, p. 102.
[8] *Ibidem*, p. 146.
[9] *Ibidem*, p. 169.

Apariţia omului, subliniază de Chardin, a fost un salt în evoluţia lumii materiale, un salt spre materia care gîndeşte. Prin om „s-a născut o altă lume"[10]. Animalul reflectă lumea exterioară, dar el „nu poate şti că ştie"[11]. Numai omul este conştient de aceasta, şi tocmai aici rezidă saltul fundamental spre materia care se cunoaşte pe sine.

Dimensiunilor acestui salt nu le corespund proporţiile schimbării biologice de la antropoid la om. Din punct de vedere morfologic, saltul a fost mare, dar din punctul de vedere al reflectării lumii exterioare, el a avut dimensiuni incomensurabile. Această idee foarte profundă a lui de Chardin nu-şi găseşte însă suficientă explicaţie. De fapt, la nivelul prin excelenţă biologic la care rămîne de Chardin, o asemenea explicaţie este imposibil de găsit. Pe lîngă factorii biologici, la saltul de la regnul animal la cel uman au contribuit mai ales condiţiile de existenţă noi ale antropoidelor, rudimentele existenţei sociale. Dezvoltarea acestei existenţe radical noi a însemnat îndepărtarea tot mai mare a omului de regnul animal din care a provenit, a însemnat constituirea unei lumi cu totul noi — a lumii umane.

Chiar dacă nu dă o asemenea explicaţie, de Chardin scoate în evidenţă cu putere momentul revoluţionar al apariţiei fiinţei umane. Această apariţie nu reprezintă doar „un punct critic prin care un individ sau specia trebuie să treacă", arată de Chardin, „ea afectează însăşi viaţa în totalitatea ei organică şi, prin urmare, marchează o transformare care afectează starea întregii planete". „Cînd pentru prima dată într-o fiinţă vie instinctul s-a văzut în propria sa oglindă, întreaga lume a făcut un pas înainte"[12].

Odată apărut, omul se dezvoltă, „elaborînd, de la o epocă la alta, esenţa şi totalitatea Universului care este depozitat în el"[13]. Această dezvoltare a omului, de Chardin o denumeşte „hominizare", termen însemnînd în primul rînd un salt de la instinct la gîndire şi, mai larg, o „spiritualizare progresivă, în civilizaţia umană, a tuturor forţelor conţinute în lumea animală"[14]

Dezvoltarea omului, potrivit concepţiilor lui de Chardin, înseamnă dezvoltarea raţiunii lui sau, folosind un termen special, *noogeneză*. Procesul de hominizare, şi cel de noogeneză duc la apariţia pe planeta noastră a unei sfere noi, a unei sfere „care gîndeşte", a *noosferei*, suprapusă biosferei. Era în care apare şi se dezvoltă omul, de Chardin o denumeşte era psihozoică.

Ajungînd la apariţia şi dezvoltarea omului, a omenirii, de Chardin părăseşte terenul solid al faptelor ştiinţifice, la acumularea cărora a contribuit şi el, înlocuindu-le cu speculaţii inacceptabile pentru ştiinţă. Ignorînd legile specifice ale dezvoltării omenirii, a societăţii umane, de Chardin tinde să biologizeze înţelegerea existenţei umane. După el, „fenomenul social este culminarea, şi nu atenuarea fenomenului biologic"[15]. Dezvoltarea socială este pentru de Chardin o ramificare a evoluţiei biologice, ramificare care îşi găseşte expresia în formarea şi răspîndirea limbilor, în dezvoltarea şi specializarea industriilor, în elaborarea şi propagarea doctrinelor filozofice şi religioase. Mai mult, pentru de Chardin nu există din punctul de vedere al expansiunii vieţii nici o deosebire între o vertebrată care îşi dezvoltă aripile şi un aviator care se slujeşte de aripi mecanice. Credem că nu este nevoie să insistăm asupra faptului că o asemenea interpretare a fenomenului este profund greşită, deformînd esenţa adevărată a fiinţei umane şi a mediului în care aceasta trăieşte.

Forma socială de mişcare a materiei are propriile sale legi care, subordonîndu-şi legile biologice de dezvoltare a omului, nu se reduc la acestea din urmă.

Principial falsă este şi tendinţa lui de Chardin de a se menţine aproape exclusiv în cadrul viziunii cosmice asupra omului, ignorînd etapele concrete social-istorice ale evoluţiei societăţii umane, fapt care îl face să se piardă în raţionamente sterile cu rezonanţă mistică religioasă. La aceasta vom reveni mai tîrziu.

Este interesantă teza lui de Chardin potrivit căreia dezvoltarea omului duce la constituirea, prin intermediul tehnicii şi culturii, „a unei mase aproape solide de substanţă hominizată"[16]. În felul acesta specia umană a reuşit

[10] P. T. de Chardin, *op. cit.*, p. 165.
[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem*, p. 181.
[13] *Ibidem*, p. 180.
[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem*, p. 223.
[16] *Ibidem*, p. 240.

în ceea ce toate speciile anterioare au eşuat : a reuşit să întindă peste întregul Pămînt un strat unic organizat. Reuşind aceasta, în faţa omenirii se pune tot mai insistent întrebarea : care va fi rezultatul evoluţiei omenirii ? Este calea în faţa ei deschisă sau nu ?

În legătură cu aceste întrebări de Chardin emite părerea generală, cu care nu putem să nu fim şi noi de acord, că în faţa omenirii se află perspective de dezvoltare infinită ; vieţii ridicate la treapta la care este capabilă să se cunoască pe sine nu i se pot pune limite în dezvoltare. Fundamentarea acestei păreri de către de Chardin se află însă pe un tărîm incompatibil cu concepţia materialistă despre sensul existenţei umane. După el, viaţa, avînduşi rădăcini în previaţă, adică în materia neînsufleţită care tinde spre viaţă, merge spre aşazisa supra viaţă, ieşirea existenţei umane aflîndu-se în aşa-zisul suprasuflet. Cum ajunge omenirea la acest supra suflet ? Pămîntul nu devine acoperit cu miliarde de conştiinţe izolate ale oamenilor, ci aceste conştiinţe tind să se unifice, creînd un strat al conştiinţei umane, o supra conştiinţă. Pluralitatea reflectărilor individuale se grupează, creînd o reflectare unică, unanimă. Evoluţia, care pentru de Chardin nu este altceva decît o urcare spre conştiinţă, trebuie să culmineze într-un fel de conştiinţă supremă[17].

Această concentrare convergentă a conştiinţei tinde spre o stare finală denumită Omega, în care noosfera va fi unificată şi se va obţine o organizare hiperpersonală.

Din toate acestea de Chardin derivă şi concepţiile sale asupra conduitei etice a oamenilor. Ca omul să devină el însuşi , el trebuie să tindă spre convergenţa cu toţi ceilalţi oameni. „Adevăratul ego creşte în proporţie inversă faţă de egoism, spune de Chardin. Ca şi Omega care îl atrage, elementul devine personal (persoană. —*n. n.*) numai atunci cînd se universalizează"[18].

Această afinitate a fiinţei umane faţă de fiinţa umană, afinitate care îşi are rădăcini chiar în nivelul cel mai rudimentar al existenţei materiei, la moleculă de pildă, nu este altceva, pentru de Chardin, decît manifestarea dragostei : „Împinse de forţele dragostei, fragmentele lumii se caută unul pe altul, ca lumea să poată să apară"[19]. Cu alte cuvinte, dragostea ar sta la baza apariţiei şi dezvoltării lumii. Forma finală a dragostei este dragostea universală, posibilă numai atunci cînd universul capătă o fizionomie şi o inimă, adică atunci cînd se personifică" (deoarece „dragostea moare în contactul cu impersonalul şi anonimul" [20]). Or, acest lucru este posibil numai cînd lumea ajunge în starea Omega.

La nivelurile sale inferioare, evoluţia este animată de polul conştient al lumii într-un mod impersonal. La nivelul său raţional, evoluţia este animată numai într-un mod personal, dintr-un centru al centrelor. Altfel spus, la baza apariţiei şi evoluţiei lumii se află o forţă mistică, care la nivelul raţional capătă forma divinităţii, forma dumnezeului creştin.

Sistemul concepţiilor lui de Chardin despre om, despre apariţia şi dezvoltarea sa, despre sensul existenţei sale, sistem construit la început pe fundamentul datelor şi concluziilor ştiinţei, se dizolvă pînă la urmă în teoria creştină. Avem de-a face aici cu o încercare clasică de a împăca ceea ce este ireconciliabil, ştiinţa şi religia. „Religia şi ştiinţa — spune el — reprezintă două feţe sau faze conjugate ale aceluiaşi act complet de cunoaştere"[21].

Deşi caută îmbinarea ştiinţei cu teologia, de Chardin păstrează o viziune lucidă, optimistă asupra rolului şi posibilităţilor ştiinţei, asupra viitorului ei. După el, una dintre sarcinile fundamentale ale omenirii este cunoaşterea ştiinţifică a lumii, deoarece „lumea se poate realiza numai în măsura în care ea se manifestă într-o percepţie sistematică şi reflectivă" [22].

De Chardin vede progresul omenirii, printre altele, şi în direcţia organizării cercetării ştiinţifice, şi în concentrarea acestei cercetări asupra omului. El consideră că omul este un obiect de studiu de o valoare unică pentru ştiinţă din două motive : 1) el reprezintă din punct de vedere individual şi social starea cea mai sintetizată în care ni se prezintă substanţa universului şi 2) el este în prezent

[17] P. T. de Chardin, *op. cit.*, p. 251—256.
[18] *Ibidem*, p. 263.
[19] *Ibidem*, p. 265.
[20] *Ibidem*, p. 267.
[21] *Ibidem*, p. 285.
[22] *Ibidem*, p. 248.

punctul cel mai mobil al substanței în procesul transformării. Pentru aceste două motive, a studia omul înseamnă a încerca „să afli cum a fost făcută lumea și cum trebuie să continue să se creeze" [23].

După părerea lui de Chardin, cu ajutorul științei omul poate obține rezultate uriașe. Printre altele, el nu exclude posibilitatea ca omul, prin intermediul științei, să producă „un val nou de organisme, o neoviață provocată artificial. Din cauza rătăcirilor universale care au fost imense și prelungite multe combinații posibile au putut să se strecoare printre degetele întîmplării și au trebuit să aștepte eforturile calculate ale omului ca să apară. Gîndirea poate să perfecționeze artificial însuși instrumentul de gîndire, viața poate să salte înainte sub efectul colectiv al reflecției sale" [24].

După de Chardin, cei care au curajul să admită că speranțele lor merg tot atît de departe reprezintă culmea omenirii.

Cele spuse mai sus sînt de natură să ne arate caracterul contradictoriu al gîndirii lui de Chardin: pe de o parte, vedem un om cu profunde cunoștințe științifice, cu o viziune adînc dialectică asupra evoluției materiei în univers, animat de umanism și optimism, iar pe de altă parte un om subjugat încă de gîndirea teologică; pe de o parte, un savant care ne oferă imaginea zguduitoare a destinelor cosmice ale omului, iar pe de altă parte un om neputincios să explice coordonatele concret-istorice ale evoluției omului, singurele care pot da cheia înțelegerii prezentului și prevederii viitorului omenirii.

Cu toate contradicțiile și concluziile sale false, lucrarea *Fenomenul uman*, prin bogăția materialului științific, prin ideile sale profunde, prin viziunea sa larg umanistă se impune ca o carte foarte interesantă, ca un document elocvent al frămîntărilor spirituale ale contemporaneității.

U. Tomin

Cercetări franceze de sociologie rurală

Un număr special al cunoscutei „Revue française de sociologie", consacrat în exclusivitate temelor de sociologie rurală și intitulat *Les transformations des sociétés rurales françaises*, prezintă pe larg considerațiile metodologice și rezultatele parțiale[1] (cercetările fiind în curs) ale unor vaste cercetări sociologice la sate, inițiate în urmă cu cîțiva ani de Grupul de sociologie rurală al C.N.R.S. (Centrul național de cercetare științifică).

Orientarea cercetărilor sociologice spre studierea „ruralilor" se datorește în bună parte „existenței unei probleme țărănești în Franța[2], care s-ar putea exprima printr-o „neliniște țărănească"[3] (*malaise paysan*), după cum arată Jean Géraud și Gérard Spitzer. Semnele acestei stări au început cu ani în urmă prin puternicul exod al țăranilor spre orașe (exod care s-a accentuat în ultimul timp), cu toate consecințele acestei migrații asupra depopulării satelor, pămînturilor lăsate în paragină etc., și au culminat cu puternicele mișcări țărănești ce au avut loc nu de multă vreme.

Regăsim la cercetătorii francezi — cel puțin într-o anumită măsură — ideea promovată de D. Gusti a monografiilor complexe (deși nu găsim enumerată activitatea de acum trei decenii a Școlii sociologice de la București printre experiențele deschizătoare de drum în acest domeniu, cum ar fi fost, desigur, firesc): „Ancheta multidisciplinară condusă de dr. Gessain într-o comună din Finistère — scrie Jean Stoetzel în „Prezentarea" acestor cercetări — a reunit pentru prima dată specialiști atît de diferiți ca biologi și geografi, geneticieni și

[23] P. T. de Chardin, *op. cit.* p. 278—282.
[24] *Ibidem*, p. 250.
[1] „Revue française de sociologie", vol. VI, Numéro special, 1965. Trimiterile din text se referă la acest volum.
[2] Jean Géraud et Gérard Spitzer, *Le moral des agriculteurs*, în *op. cit.*, p. 5.
[3] *Ibidem.*

istorici, sociologi, economişti, demografi şi etnografi în scopul cercetării aceleiaşi populaţii. Din această convergenţă de cercetări a rezultat o mare cantitate de fapte, care sînt în curs de analiză şi interpretare : sperăm să atingem mari progrese în cunoaşterea globală a colectivităţilor rurale şi în domeniile care se situează la frontierele diverselor discipline" [4].

În vederea completării acestei cercetări intensive şi localizate au fost începute numeroase studii extensive. Varietatea specialiştilor, a temelor abordate, precum şi caracterul specific al fiecărei comune, regiuni rurale ş.a.m.d. au ridicat în faţa cercetătorilor dificultăţi reale în „tendinţa de unificare a ipotezelor ce vor trebui să ghideze pe cercetători la teren" [5]. În acest context, elaborarea de metode şi tehnici de cercetare *adaptate* mediului rural în general, cît şi fiecărei teme de cercetare în special au constituit preocupări centrale.

Relevînd insuficienţele cercetărilor precedente, H. Mendras scria că studiile microsociale ale psihosociologilor şi analiza macrosocială a istoricilor, a etnografilor, a economiştilor privind ţărănimea se axau pe diverse teme parţiale, izolate, fără a-şi propune o investigare globală a unui sistem social rural. Prin urmare, în ceea ce priveşte *obiectul* cercetării, sociologii francezi au adoptat o viziune de *ansamblu, integralistă* a unităţii sociale investigate. Cerinţa integralităţii nu înseamnă însă pentru sociologii francezi pur şi simplu o descriere minuţioasă şi totală a fiecărei colectivităţi rurale, ci ea presupune analiza *selectivă* a problematicii respective, în aşa fel încît să se menţină posibilitatea comparativităţii între structurile sociale cercetate, scopul final al cercetării fiind, de altfel, întocmirea unei tipologii a comunelor franceze.

În vederea asigurării unui cadru general unitar, comun pentru întreaga cercetare, au fost elaborate *Îndrumări pentru studiul structurilor sociale* sau, cum scrie M. Kourganoff, „textes de reflection". Aceste „texte de reflexie" erau menite să asigure aceleaşi perspective ale cercetării, fără a se renunţa firesc, la cercetarea a ceea ce este specific unei comune, regiuni ş.a.m.d. După cum se preconizează într-unul din studii, aceste „texte de reflexie" nu sînt propriu-zis instrumente de anchetă, ci nişte îndrumări vizînd tendinţa de unificare a ipotezelor de lucru.

Vom prezenta, în cele ce urmează cîteva din problemele abordate în studiile cuprinse în revistă.

Articolul *Moralul agricultorilor*, semnat de Jean Géraud şi Gérard Spitzer, prezintă primele rezultate ale unui studiu întreprins de I.F.O.P. asupra stării de spirit a ţăranilor francezi. Drept sistem de referinţă pentru raportarea rezultatelor obţinute prin anchetele de opinie a fost luat ceea ce se cheamă un „moral bun" (*bon moral*) : „combinarea de optimism, de tenacitate şi adaptare la realitate" a indivizilor (p.2). Prin contrast, agricultorii francezi luaţi în mod global, în calitate de grup social, prezintă imaginea unor nemulţumiţi acuzînd societatea de situaţia lor, afişînd descurajare şi neîncredere în viitor. Schimbările survenite în viaţa lor datorită revoluţiei tehnice par mai degrabă primite pasiv decît asimilate. Acest ansamblu de semne este oare simptomatic, se întreabă autorul, pentru un „moral rău" al ţăranilor francezi? Pentru a răspunde la această întrebare, autorii sînt de părere că este necesară abordarea situaţiei ţărăneşti din punct de vedere psihosociologic : adică judecarea acestui moral prin intermediul reprezentărilor şi al simţămintelor lor referitoare la anumite aspecte esenţiale ale situaţiei proprii : condiţiile economice şi tehnice de exploatare a pămîntului etc., imaginea lor despre profesiune şi rolul lor în raport cu alte grupe sociale (în special cu lumea urbană), condiţiile naturale de existenţă, relaţiile cu colectivitatea imediată (familia, satul).

Este de reţinut faptul că autorii nu s-au limitat numai la sondajul de opinie în investigarea subiectivităţii indivizilor, ci au completat informaţiile obţinute pe această cale cu studiul datelor statistice comunale şi al rezultatelor lucrărilor anterioare privind meca-

[4] Jean Stoetzel, *Présentation*, în *op. cit.*, p.1.
[5] Michel Kourganoff, *Instruments d'enquête utilisés pour les études sur le terrain*, în *op. cit.*, p. 138.

nizarea agriculturii, aria locuită de populaţie etc. În felul acesta imaginea s-a îmbogăţit cu cunoaşterea unor date obiective (starea proprietăţii, înzestrarea tehnică a agricultorilor etc.). Studiul la care ne referim s-a desfăşurat în două etape : 1) un studiu *cantitativ*, prin intermediul tehnicii anchetei prin sondaj, pe baza unui chestionar de circa 60 de întrebări referitoare la diferitele aspecte menţionate mai sus. Sondajul, s-a efectuat asupra unui eşantion naţional reprezentativ de 3 000 de gospodării agricole, selecţionate prin tragere la sorţi. La el au participat 134 de anchetatori în 200 de locuri de anchetă. 2) În vederea studierii aprofundate a datelor puse în lumină de sondaj, a fost întreprins un studin *calitativ*, comportînd alcătuirea a patru monografii de zone, alese după criteriile lui Klatzmann : o regiune bogată (în Calvados), o regiune în expansiune (în Aube), o regiune săracă (în Cantal) şi o regiune în declin (în Hérault), precum şi realizarea a şaptezeci de interviuri nedirijate. Studiul preliminar s-a desfăşurat în patru sate alăturate din Cantal în noiembrie 1963. Pe baza datelor culese prin interviuri nedirijate (nondirective) s-a pus la punct un ghid de conversaţie. A doua fază s-a desfăşurat simultan în Calvados, Aube şi Hérault în martie 1964. Zonele studiate cuprind de la 1 la 5 comune, totalizînd între 1 300 şi 2 200 de locuitori în fiecare zonă.

Cercetarea a relevat faptul că satisfacţiile sînt evocate mai rar decît nemulţumirile. Acestea din urmă se axează în esenţă pe probleme de ordin economic (vînzări în pierdere, diferenţe de preţ la îngrăşăminte, insecticide, nutreţ) în defavoarea agricultorilor [6]. La aceste nemulţumiri economice se mai adaugă calamităţile naturale. Insuficienţa venitului agricultorilor îi duce la privaţiuni (în înzestrarea tehnică a gospodăriei, menaj, starea clădirilor etc.). Aceste insatisfacţii, la care se mai adaugă starea proastă a drumurilor, întîrzierea montării conductelor de apă, depărtarea de şcoli a copiilor etc., concurează la naşterea unui sentiment de izolare psihică, de abandon. Impresiei de tristeţe (mai accentuată iarna) i se adaugă şi teama faţă de perspectivele bătrîneţii. În studiu se arată că aceste două sentimente sînt mai importante decît localizarea precisă a punctelor de nemulţumire. Într-o manieră generală starea de ţăran este percepută ca o injustiţie. O propoziţie scurtă revine ca un lait motiv : meseria de agricultor este „ultima dintre meserii" (p.9).

Constatările interesante rezultate din cercetarea opiniilor ţăranilor francezi par însă a nu fi interpretate pînă la capăt. Autorii nu integrează aspectele privind nemulţumirile agricultorilor inclusiv cele cauzate de mecanizarea agriculturii, în contextul social al relaţiilor de producţie din agricultură.

În concluzie se arată că, deşi în ultimii 10—15 ani înzestrarea tehnică a agriculturii s-a îmbogăţit şi a crescut productivitatea muncii, deşi au fost luate o serie de măsuri administrative pentru ameliorarea situaţiei ţăranilor totuşi dificultăţi reale stau şi acum la baza nemulţumirilor ţăranilor. Principalele sînt de ordin economic, urmează apoi cele de ordin tehnic (inegalităţi între regiuni în ce priveşte echiparea tehnică), instructiv (lipseşte în general o instrucţie sistematică a agricultorilor) şi ecologic (izolarea ţăranilor). În legătură cu acest ultim aspect se fac aprecieri care ridică problema raportării individului la colectivitatea din care face parte (în cazul proprietăţii private). Astfel se arată că în „exploatarea mică şi mijlocie, echipată mecanic, omul este în general singur în decursul zilei sale de muncă. Dacă el nu are posibilitatea de a ieşi din această solitudine, şansele sale de inserţie într-o societate globală sînt puternic compromise" (p.12).

Studiul sfîrşeşte prin a pune forurilor conducătoare următoarea dilemă : „dacă puterile publice doresc ca exodul rural să continue, cu toate consecinţele lui, atunci studiile vi-

[6] Ponderea mare ocupată de cauzele de ordin economic în explicarea nemulţumirilor agricultorilor, aşa cum reiese din cercetarea sociologică întreprinsă, a fost subliniată recent în presa franceză. De pildă, „L'Humanité dimanche" nr. 69 din 26 iunie 1966, în editorialul său (*Ce qu'il faudra faire*), arată că pentru ameliorarea situaţiei agricultorilor francezi sînt necesare o serie de măsuri, ca : extinderea debuşeelor, micşorarea preţurilor produselor industriale necesare agriculturii etc.

itoare trebuie să se concentreze asupra reconversiunii emigranţilor, asupra factorilor unei mai bune inserţiuni în societatea urbană. Dacă, dimpotrivă, acestea doresc, ca, făcînd posibilă o mărire a productivităţii agricole, ţăranii să rămînă numeroşi la ţară, atunci trebuie studiate natura şi originea frînelor care reţin pe micii exploatatori să adere la formula cooperativizării, astfel ca să se pună la punct măsurile potrivite pentru a înlătura aceste piedici" (p.15).

Al doilea material, intitulat *Studiul comparativ al schimbărilor din societăţile rurale franceze,* rezumă rezultatele cercetărilor începute acum 3 ani de Grupul de sociologie rurală în colaborare cu Fundaţia naţională de ştiinţe politice şi cu Laboratorul de sociologie rurală al Institutului naţional de cercetări agronomice, pe baza unei convenţii, stabilite de Comitetul de analiză demografică economică şi socială de pe lîngă Delegaţia generală de cercetare ştiinţifică şi tehnică. Studiul pe care îl prezentăm, redactat de H. Mendras, este rezultatul unei lucrări colective.

Prefacerile de ordin tehnic şi social suferite de comunităţile sociale din Franţa oferă cercetătorului, după cum scrie autorul, un cîmp privilegiat de investigaţie, întrucît se poate observa la ora actuală în Franţa, una lîngă alta, o ţărănime tradiţională şi una ultramodernă, trecerea de la una la alta făcîndu-se cu o rapiditate uimitoare, astfel încît mecanismele sociale care intervin pot fi observate aproape *in vitro.* Obiectivul cercetării îl constituie prefacerile globale[7] ce au intervenit în colectivităţile locale luate în totalitatea lor (economică, socială, psihologică) (p. 17).

În studiu se formulează cîteva cerinţe ale studierii sociologice a realităţii sociale rurale : necesitatea abordării *concrete* a colectivităţii fiecărei regiuni, respectîndu-se originalitatea sa, găsirea criteriilor semnificative ale acestei societăţi, căutarea indicatorilor de analiză în însăşi realitatea observată, fără să i se impună categorii din exterior; întregul sistem social al unei colectivităţi locale trebuie raportat la sistemul altei societăţi locale, ajungîndu-se în acest fel la *comparaţii globale* privind *structurile complexe* (care, foarte probabil, pot fi mai instructive decît comparaţiile efectuate asupra elementelor şi trăsăturilor izolate de contextul lor).

O problemă metodologică interesantă ridicată în studiu priveşte însăşi definirea comunităţilor locale, în dubla lor ipostază de colectivităţi locale, unice şi, totodată, eşantioane de civilizaţie. Întrebarea care se ridică este următoarea : „În ce condiţii o colectivitate, oricît de bine ar fi aleasă, poate fi tratată ca un microcosm reprezentativ al întregului în care se înserează?". Acestei întrebări i se adaugă alta : ce este o comunitate sau o colectivitate locală?. Relatînd răspunsurile pe care le dau unii etnografi şi antropologi (ca Murdock, Arensberg, Redfield), H. Mendras subliniază complexitatea acestei probleme în special în cazul societăţilor foarte diferenţiate. Există de fapt, arată el, „o contradicţie logică între dorinţa de a respecta scrupulos originalitatea unui spaţiu de cercetare şi cerinţa ştiinţifică de a asigura o comparabilitate completă a datelor" (p.21). Pentru a depăşi această contradicţie, se arată în continuare, trebuie pe de o parte, să se definească într-o manieră precisă ceea ce se urmăreşte să se cunoască şi, pe de altă parte, să se găsească indicatorii şi sursele care să permită reunirea datelor pertinente.

Un al treilea studiu, intitulat *Metoda tipologică în studiul societăţilor rurale,* este semnat de M. Jollivet. După o sumă de consideraţii teoretice interesante privind istoricul feluritelor tipuri abordate în istoria sociologiei, autorul îşi expune propria opinie despre utilizarea metodei tipologice în cercetările rurale.

Plecînd de la definiţia dată tipului ideal de Max Weber, Jollivet consideră tipul ca un instrument menit să ajute cercetătorul în analiza aspectelor semnificative ale realităţii studiate ; el este „un ghid pentru analiză şi pentru descrierea fenomenului studiat". În această optică apare ca deosebit de important felul cum sînt concepute teoria şi observaţia

[7] Această analiză a transformărilor suferite de către un sistem social va duce, după opinia lui Mendras, la o reîmprospătare a unei părţi a teoriei sociologice, ea îşi va aduce o contribuţie la îmbogăţirea teoriei sociologice a schimbărilor sociale.

empirică. Autorul observă, în acest sens, că, „în construirea tipului, raționamentul și observația empirică trebuie să se îmbine cu suplețe, să se suplinească, să se antreneze" (p.38).

Această concepție asupra tipului are importante repercusiuni asupra metodei. Astfel, spune Jollivet, se impune să se păstreze ca un element tipologic și *relațiile logice imaginare*, chiar dacă observațiile empirice nu confirmă existența statistică a unor atare relații în mulțimea obiectelor studiate. „Greșit ar fi — se arată în studiu, — ca plecînd de la absența unor asemenea relații statistice, să se considere că aceste relații nu au sens pentru înțelegerea obiectului studiat și să se construiască tipul plecînd numai de la relații observate. Or, o relație absolut tipică poate să nu apară empiric, condițiile apariției sale nefiind încă realizate" (p.39). Dacă s-ar reduce la un procedeu de înregistrare a faptelor empirice, tipologia și-ar pierde caracterul de „instrument activ și creator de cercetare", fiind cel mult un mijloc comod de clasificare.

Tipologia prezintă interes în măsura în care furnizează o explicație sociologică a fenomenelor și ea reușește să facă acest lucru, deoarece după cum scrie autorul, ea reconstituie ansamblul sistemului social într-o formă epurată schematică, permițînd situarea unui fenomen social particular în raport cu alte fenomene sociale avînd legătură cu el într-un ansamblu social dat.

În alegerea „dimensiunilor", a problematicii comune de cercetare a colectivităților rurale franceze, autorul a pornit de la constatarea influențării acestora de către „structura economică globală". La acest nivel foarte general, fenomenul caracteristic este, după cum afirmă Jollivet, profunzimea și rapiditatea schimbărilor tehnice și economice pe care le cunoaște agricultura, datorate prefacerilor economiei franceze.

Ni se pare interesantă cerința formulată de autor ca în studiul sistemului culturii agricole să se aprofundeze acea latură a acestuia care stă în centrul investigației propriu-zise sociologice : „sistemul agricol privit ca un sistem social" (p.45). Aici s-ar integra cercetarea „rolurilor și statutelor" sociale ale agricultorilor, a relațiilor de cooperare, de rivalitate, a drepturilor de succesiune etc.

O abordare interesantă a unei probleme complexe și subtile rezultă din studiul intitulat *Concepțiile despre societate și grupele de opinii într-un sat din regiunea Creuse*. Jacques Maho și Monique Christine și-au desfășurat cercetările într-o comună semimuntoasă, slab dezvoltată din punct de vedere agricol, cu o populație (400 de locuitori) trăind în mici ferme dispersate. În vederea înțelegerii, pe de o parte, a *sistemului general de gîndire* socială a agricultorilor, iar pe de alta pentru a stabili un fel de inventar de sisteme proprii grupelor de indivizi care alcătuiesc colectivitatea dată, autorii au folosit procedeul obținerii unor „clivaje" de opinii. Depistarea acestor „clivaje" este concepută de autori ca o „etapă intermediară și necesară pentru descoperirea grupelor avînd aceeași opinie". Pentru delimitarea grupelor sociale cercetătorii francezi utilizează în principal opiniile membrilor acestor grupe. Fără îndoială, studiul acestor opinii prezintă interes pentru cercetarea grupelor, însă nu este, credem, unicul criteriu pentru întocmirea unei atari clasificări. Interesele indivizilor, exprimînd relațiile sociale în care ei sînt antrenați, sînt acelea care polarizează indivizii, structura grupală și însăși constituirea grupurilor de opinii, putînd fi studiată fructuos în legătură directă cu tipurile de interese.

Studiul relevă totuși o modalitate interesantă de depistare a acestor „clivaje" de opinii ale agricultorilor din comuna cercetată. Ea constă în a lăsa, în cursul unei convorbiri, pe indivizi să se clasifice ei înșiși într-o grupă sau alta : „Unitatea de lucru reținută pentru înțelegerea sistemului de gîndire (al subiectului — *n.n.*) este opoziția a doi termeni, adică a *două grupuri sociale percepute sau imaginate* de emițător, unul din ele fiind aproape totdeauna un grup în care el se situează" (p. 97). Pentru acest scop, *Îndrumările pentru studiul structurilor sociale*, amintite mai sus, propun un anumit număr de teme susceptibile de a permite subiecților să definească ei înșiși grupele în care se situează. Aceste teme pentru studiul diviziunilor din sînul societăților rurale sînt : exodul, mariajul, școala și educația,

biserica, problemele agricole, timpul liber, politica etc.

O analiză de conţinut a relatărilor subiecţilor permite să se degajeze grupele de referinţă citate spontan. Existenţa unui grup este presupusă cînd subiectul se exprimă în termeni implicînd o separaţie între „noi" şi „ei". „Clivajele" obţinute (aproximativ 120 la număr) pot fi clasificate „în patru categorii mari, prin care e gîndită lumea socială": politice, spaţiale, morale şi tehnice-economice. În cadrul acestora se pot opera o serie de combinaţii intermediare (politice-tehnice-economice, politice-spaţiale, tehnice-economice-spaţiale etc.). Autorii nu fac o ierarhizare a acestor „clivaje", deşi s-a arătat că, din punctul de vedere al numărului de indivizi care le-au exprimat, „clivajele" tehnice-economice atîrnă mai greu.

Pentru cercetătorii din domeniul sociologiei rurale, o problemă practică din cele mai importante este terminologia utilizată, şi în acest sens socotim interesant şi util articolul din volumul recenzat care pune problema unui „Vocabular de sociologie rurală". Dificultăţile întîmpinate în cercetarea rurală privind folosirea anumitor categorii, concepte cu un conţinut difuz (de pildă noţiunea de „fermier", care cuprinde, atît pe marele latifundiar, care arendează loturi mici la sute de ţărani, cît şi pe micul fermier, care închiriază un lot de la un mare proprietar) „obligă la un efort considerabil în direcţia clarificării conceptuale". Sistemul clasificator adoptat şi descris în amănunt (în capitolele : A. Mediul natural ; B. Peisajul rural ; C. Arii) precizează o serie de categorii operaţionale în sociologia rurală. Acest sistem este de fapt o adaptare îmbunătăţită a sistemului numit „Syntol" (Syntagmatic Organization Language), elaborat de Centrul de analiză documentară pentru Africa neagră (C.A.D.A.N.).

Sumarul numărului special al „Revistei franceze de sociologie" atrage atenţia şi prin „Notele asupra atlasului sociologic al Franţei rurale", elaborate de J. Duplex, R. Cornu şi L. Raoul. Ele cuprind tehnicile şi instrumentele de lucru folosite în vederea reprezentării grafice a datelor statistice. La ora actuală *Atlasul*, aflat în curs de elaborare, se compune din circa 60 de hărţi, reprezentînd distribuţia spaţială a numeroase fenomene de interes sociologic.

În ansamblu, volumul la care ne referim se prezintă ca un interesant bilanţ, oferind o imagine a problematicii şi a metodologiei utilizate de cercetătorii francezi în cercetările sociologice rurale. Lectura lui este deosebit de utilă pentru cei ce lucrează în acest domeniu nu numai în sens informativ, ci şi pentru că sugerează o serie de ipoteze şi metode de cercetare adecvate mediului rural.

Maria Micu şi Oltea Mişcol

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

REVISTE PUBLICATE
IN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

– SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
– SÉRIE PSYCHOLOGIE
– SÉRIE SCIENCES JURIDIQUES
– SÉRIE SCIENCES ÉCONOMIQUES
– SÉRIE SOCIOLOGIE

Postel

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România**, 1964, 623 p., 36 lei.
* * * **Marxism-leninismul şi gîndirea ştiinţifică românească**, 1964, 340 p., 19 lei.
* * * **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 23,50 lei.
* * * **Educaţia estetică prin artă şi literatură**, sub red. M. Breazu, 1964, 360 p., 23 lei.
PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50. lei.
D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.
G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, Partea I, **Logica**, traducere de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, 1962, 375 p., 19,30 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.
G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.
G. W. F. HEGEL, **Ştiinţa logicii**, traducere de D. D. Roşca, 1966, 859 p., 34 lei.
SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 306 p., 30 lei.

ECONOMIE

* * * **Dezvoltarea economică a României 1944—1964**, 1964, XVII + 788 p. + 10 hărţi, 48 lei.
* * * **Industria României 1944—1964**, 1964, 804 p. + 10 pl., 47 lei.
COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, 1964, 424 p., 24 lei.
MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 299 p., 11 lei.
O. PARPALĂ, **Aspecte din agricultura României — 1920—1939**, 1966, 219 p., 12,50 lei.
DAVID RICARDO, **Opere alese**, vol. II, traducere de Ştefan I. Dumitrescu, 1962, 336 p., 24,40 lei.
ADAM SMITH, **Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Halunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei; vol. II, traducere Al. Halunga, 1965, 639 p., 26 lei.
CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, 430 p., 28 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacţia prof. univ. AL. ROŞCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.
E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi evoluţiei lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.
LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.
I. VÎNTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.
VALENTIN GEORGESCU, **Dreptul de preemţiune în istoria dreptului românesc**, 1965, 410 p., 23 lei.
E. A. BARASCH şi colab., **Rudenia în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 332 p., 17,50 lei.
MIHAIL ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 382 p., 23 lei.
ILIE STOENESCU, ARTHUR HILSENRAD, SAVELLY ZILBERŞTEIN, **Tratat teoretic şi practic de procedură a executării silite**, 1966, 468 p., 28 lei.

REV. FILOZ., 13, 7, p. 857—980, BUCUREŞTI, 1966

I.P.I. — c. 3780 | 43 503 | Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7918

TOMUL 13 1966

DIN SUMAR

CERCETARE FUNDAMENTALĂ ŞI APLICATĂ — Ştefan M. Milcu
CULTURĂ SOCIALISTĂ ŞI UNIVERSALĂ — C. I. Gulian
DIMITRIE CANTEMIR, ACADEMICIAN — Dan Bădărău
CU PRIVIRE LA MODERNITATEA ÎN ARTĂ — Marcel Breazu
GNOSEOLOGIC ŞI ONTOLOGIC ÎN ÎNŢELEGEREA CATEGORIEI MATERIE — I. Perianu

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1998

0 IIII 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, redactor responsabil; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct;* prof. MARCEL BREAZU.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: Bulevardul Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7918

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 8 1966

IULIE 2014 IAȘI 2022

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- ŞT. M.-MILCU, Raportul dialectic dintre cercetarea fundamentală şi cea aplicată . 983
- C. I. GULIAN, Cultura socialistă şi cultura universală 993
- DAN BĂDĂRĂU, Dimitrie Cantemir academician 1001
- MARCEL BREAZU, Însemnări cu privire la modernitatea în artă 1011
- N. GOGONEAŢĂ, Concepţia lui A. D. Xenopol asupra seriilor istorice 1025
- OVIDIU BĂDINA, Dimitrie Gusti la Academie 1037
- S. GHIŢĂ, Concepţia savanţilor români din trecut despre valoarea ştiinţei şi a filozofiei şi despre raportul dintre ele 1047
- RADU PANTAZI, C. A. Rosetti, gînditor progresist 1061

COMUNICĂRI

- T. TORÓ, ST. CSIKOS (Timişoara), Asupra teoriei unitare neliniar-spinoriale a particulelor elementare 1069
- GH. VIŞINEANU, Asupra interpretării epistemologice a microfizicii 1079

DISCUŢII

- I. PERIANU, R. TOPOR, Asupra corelaţiei dintre gnoseologic şi ontologic în înţelegerea categoriei materie 1087

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Idei şi probleme în biologia de azi (*V. Săhleanu*); Gîndirea şi materia care gîndeşte (*I. Irimie*) 1101

Rev. filoz., **13**, *8*, p. 981–1112, Bucureşti, 1966

7724

STUDII ŞI ARTICOLE

RAPORTUL DIALECTIC DINTRE CERCETAREA FUNDAMENTALĂ ŞI CEA APLICATĂ

DE

Acad. ŞTEFAN-M. MILCU

În cele aproape două decenii care au urmat perioadei de reorganizare a ştiinţei în ţara noastră, a crescut interesul pentru problematica structurii şi activităţii de cercetare ştiinţifică şi s-au răspîndit cunoştinţele referitoare la acest capitol. Au contribuit la această situaţie unele hotărîri şi documente de partid, numeroase articole publicate în monografii sau reviste, referatele şi dezbaterile ce au avut loc în cercurile de specialitate organizate în cadrul învăţămîntului de partid în unităţile Academiei. S-a creat astfel un curent de preocupări şi de opinii în legătură cu unele aspecte esenţiale ale organizării, clasificării ştiinţelor şi cercetărilor ştiinţifice.

Un loc principal în acest grup complex de probleme l-au ocupat discuţiile referitoare la necesitatea clasificării cercetărilor ştiinţifice în fundamentale şi aplicate, la ponderea ce trebuie să aibă aceste forme de cercetare în planul ştiinţific şi la relaţia dialectică ce trebuie să existe între ele.

Această relaţie ocupă, după părerea noastră, un loc central în ansamblul de probleme puse de clasificarea cercetărilor ştiinţifice după finalizarea lor.

LIMITELE CLASIFICĂRII CERCETĂRILOR ŞTIINŢIFICE ÎN FUNDAMENTALE ŞI APLICATE

a) *Relaţia dialectică de penetranţă, interdependenţă şi secanţă*

Este unanim recunoscut că elementul principal în orice clasificare revine criteriului care o prezidează şi din care printr-un proces logic decurg judecăţile de compartimentare. În cazul adus în discuţie, criteriile de diferenţiere a unei cercetări în fundamentală sau aplicată sînt bine cunoscute şi nu este cazul să intrăm în amănunte. Ne

Rev. filoz., 13, 8, p. 983–992, Bucureşti, 1966

putem totuși întreba dacă ele afectează esența unei investigări în știință și dacă în cazul acestei clasificări nu este vorba de criterii neesențiale. Aceasta nu înseamnă negarea interesului și a necesității sistematizării în diferite forme a cercetărilor științifice, care decurg mai mult sau mai puțin direct din clasificarea științelor în care cel puțin în unele sisteme se utilizează o nomenclatură identică.

Este bine să ne amintim că A. Comte a clasificat numai științele fundamentale și aplicate, și nu cercetările științifice ; fenomen explicabil prin faptul că o știință se definește nu numai prin *finalitatea ei*, dar mai ales prin *obiect, metodă* și *interpretare*.

Așa cum am arătat în alte studii, cercetările care se întreprind în științele fundamentale sau în cele aplicate nu au în mod obligatoriu același caracter. Planurile științifice ale institutelor Academiei oferă un material abundent și semnificativ în sprijinul acestui punct de vedere [1].

Acest fapt ne atrage atenția asupra caracterului unilateral al clasificării după criteriul de finalitate și de insuficiența acestuia pentru a defini integral o știință sau o cercetare științifică.

Această unilateralitate este datorată și faptului că între cele două forme de cercetare există o interdependență strînsă și o secanță permanentă a sferelor de obiect, metodă și interpretare.

Secanța este caracteristică științelor complexe în care există zone specifice fundamentale sau aplicate și zone în care cele două aspecte sînt intricate. Asemenea exemple pot fi culese din electrotehnică, chimie industrială, agrobiologie ș.a.

Totdeauna există în fiecare cercetare fundamentală un potențial aplicativ, după cum în fiecare cercetare aplicată există un potențial fundamental imediat sau depărtat (fig. 2 *a* și *b*).

Astfel, cercetările întreprinse într-o lungă perioadă de timp în structura și chimia nucleului celular ne-au permis să avem o imagine corectă a fenomenelor studiate și o înțelegere a funcționalității lor. În același timp, din ansamblul acestor cercetări și rezultate a fost reținut potențialul aplicativ, reflectat în cercetări de citogenetică în biologie și medicină, de fecundație artificială și ameliorare a raselor de animale în zootehnie ș.a.

Acest potențial aplicativ conținut în cercetarea fundamentală este nelimitat în timp și teoretic inepuizabil. De unde decurge caracterul de tezaur al rezultatelor cercetărilor fundamentale nu numai într-un domeniu specific de cunoaștere, dar în mod neprevizibil pentru teritorii întinse ale științelor. Să ne amintim în acest sens ce formidabil potențial aplicativ au avut cercetările și rezultatele obținute în descoperirea polimerilor sintetici, care au revoluționat și vor continua să revoluționeze domenii vaste ale chimiei, tehnicii, biologiei, medicinii ș.a.

Nu mai puțin semnificative sînt cercetările aplicate și rezultatele lor prin potențialul lor gnoseologic. Pot fi citate în acest sens cercetările referitoare la obținerea de noi varietăți de plante prin altoire, care au condus la descoperirea hibridării vegetative, fenomen de ordin

[1] Șt.-M. Milcu, *Cercetarea fundamentală și aplicată*, în „Lupta de clasă", 1963.

fundamental, alături de hibridarea genetică, în cunoașterea modului de modificare a caracterelor plantelor. Poate fi citat de asemenea ansamblul de cercetări aplicative în științele agricole și medicină cu un considerabil conținut fundamental. Substanțele cu acțiune stimulantă, inhibitorie sau anestezică, realizate prin cercetarea farmacologică întreprinsă pentru rezolvarea unor probleme de asistență medicală, au deschis drumul unor lungi serii de noi substanțe chimice și au făcut să progreseze un sector important al chimiei organice.

În epoca noastră, necesitatea rezolvării problemelor practice puse de cosmonautică a condus la descoperirea de noi combinații de metale și de noi proprietăți ale unor elemente, cu reflectare în progresul fizicii.

Se poate observa (fenomenul este figurat și în scheme) că potențialul aplicativ conținut într-o cercetare fundamentală este cu mult mai ridicat decît cel fundamental inclus într-o cercetare aplicată. Această nuanță apreciativă este deosebit de semnificativă în considerarea relațiilor de perspectivă dintre cele două categorii de cercetări. Inegalitatea de potențial eterolog este în avantajul cercetării fundamentale, constituind unul din parametrii cei mai caracteristici ai acestei categorii.

Este evident că în fiecare investigație fundamentală sau aplicată există și un potențial omolog, care este tot așa de imprevizibil în timp și în conținut. Istoria științelor ne arată că o cercetare fundamentală sau aplicată poate genera, prin rezultatele ei, noi cercetări aparținînd acelorași categorii, imposibil de prevăzut cu certitudine.

În sprijinul acestui punct de vedere vine și constatarea că cele două feluri de cercetare pot fi realizate în practica oricărei științe după intenția savantului sau în afara ei, în mod neprevizibil, după logica proprie a dezvoltării cunoștințelor noastre în general sau în particular, într-un domeniu limitat [2].

Penetrația, interdependența și secanța celor două tipuri de cercetare sînt datorate unității dialectice dintre teorie și practică, dintre știință și producție. Există o continuă trecere de la teoretic la aplicativ și invers, într-o dinamică care se nuanțează de la negativ la pozitiv.

b) *Relația cibernetică*

Se poate susține în aceste cazuri o relație cibernetică variabilă ca sens între cele două tipuri de cercetare.

Analiza acestei relații evidențiază prima modalitate a legăturii inverse pozitive *(feed-back* pozitiv), în care cercetarea fundamentală stimulează cercetarea aplicată, și invers (fig. 3 *a*). Se poate considera că această modalitate reprezintă forma ideală a relațiilor dialectice dintre cele două forme de cercetare științifică. Este explicabil de ce ea a reținut îndeosebi atenția în teoria și practica planificării științelor și, în general, în conducerea și coordonarea științei planificate.

[2] P. Auger, *Tendances actuelles de la recherche scientifique,* Paris, ed. UNESCO, 1961,

Aspectele nefavorabile ale legăturii inverse pozitive, bine cunoscute din tehnică, ne obligă să o dirijăm cu atenție și discernămînt, pentru a evita stabilirea unor relații de autostimulare necorespunzătoare finalizării urmărite.

Modelul de legătură inversă pozitivă există din abundență în istoria oricărui domeniu al științelor. În epoca noastră este bine cunoscută relația de stimulare reciprocă cu un ritm extraordinar de rapid între ansamblul de cercetări referitoare la structura atomului și ansamblul de cercetări aplicate în energetica nucleară, în practica biologică și medicală și în alte domenii ale științelor. Unul dintre exemplele cele mai cunoscute îl constituie și descoperirea izotopilor radioactivi, care a generat aplicații numeroase, acestea stimulînd, la rîndul lor, cercetarea fundamentală în acest grup de substanțe.

A doua formă de legătură inversă este de tip negativ *(feed-back* negativ), în care cercetarea fundamentală stimulează cercetarea aplicată, dar aceasta, la rîndul ei, exercitînd o influență negativă asupra primei forme (fig. 3 *b*). Cercetarea aplicată apare la dimensiuni hipertrofice, determinînd apariția în activitatea științifică a unui dezechilibru între cele două modalități, cu frînarea cercetărilor fundamentale. Această relație este caracteristică practicismului lipsit de perspectivă pentru progresul științelor.

Modelul legăturii inverse negative ar putea fi reprezentat de descoperirea sistemului funcțional neuro-hipofizo-corticosuprarenal, care asigură o serie de reacții fiziologice ale organismului în procesul de apărare și de adaptare la mediu. Particularitățile funcționale ale acestui sistem au fost generalizate în teoria despre sindromul de adaptare.

Aplicarea acestei concepții în practica investigațiilor și explicațiilor în biologie și medicină a fost considerabilă și a dominat timp de aproape două decenii în sectoare întregi ale fiziologiei și fiziopatologiei. Dar acest fenomen, la rîndul lui, a exercitat o influență negativă asupra dezvoltării cercetărilor fundamentale în acest domeniu și a condus în final la o stagnare, datorită opiniei că ar deține rezolvarea integrală a problemei, ceea ce nu este cazul.

A treia modalitate de relație cibernetică este inertă, între cele două forme neexistînd nici o relație (fig. 3 *c*). Este greu de imaginat un sistem organizat de activitate științifică în care să existe o asemenea situație, deși teoretic ea este posibilă, fiind cunoscută sub termenul peiorativ de „activitate în turn de fildeș". Termenul este potrivit pentru a desemna această relație inertă, în care investigarea fundamentală se desfășoară ca cercetare „pură", fără interes sau relație cu practica, după cum la celălalt pol poate exista cercetare „de tip meșteșugăresc", dominată de rutină și de tradiție tehnică.

Legătura inversă inertă de tipul turnului de fildeș este ilustrată de numeroase cazuri în toate științele ; vom cita pentru tipul turnului de fildeș cazul descoperirilor fundamentale fără urmare în aplicativ timp de aproape o jumătate de secol : legile de distribuție a caracterelor genetice la plante sau trecerea unui secol de la descoperirea electricității pînă la inventarea dinamului ș.a.

Tipul meșteșugăresc se poate exemplifica prin numeroase domenii ale științelor aplicate care sînt îndeosebi amenințate de acest tip

de cercetări cu o perspectivă şi eficienţă redusă, datorită lipsei de legătură cu cercetarea fundamentală. În ştiinţele medicale şi în cele agricole se pot găsi exemple de acest fel. Nu rareori au existat în planurile unităţilor profilate în aceste ştiinţe, cercetări practiciste justificate

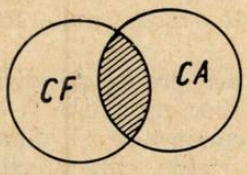


Fig. 1. Relaţia de tip secantă între cercetarea fundamentală (CF) şi cercetarea aplicată (CA).

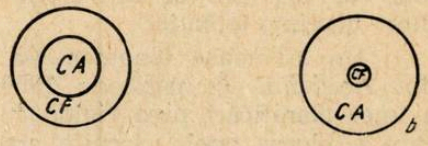


Fig. 2 *a*. Potenţialul inclus de cercetarea aplicată în cercetarea fundamentală. *b*. Potenţialul inclus de cercetarea fundamentală în cercetarea aplicată.

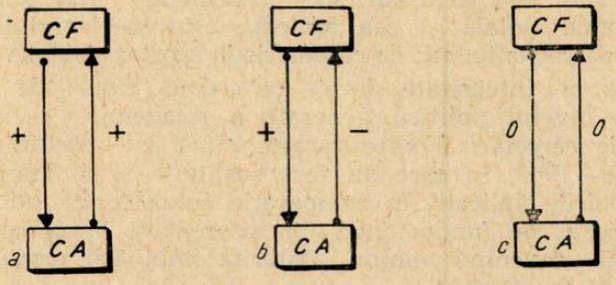


Fig. 3 *a*. Relaţia cibernetică de tipul legăturii inverse pozitive între CF şi CA. Formula ideală de stimulare reciprocă. *b*. Relaţia cibernetică de tipul legăturii inverse negative între CF şi CA. Relaţia practicistă. *c*. Relaţia cibernetică de tip inert. Relaţie în „turn de fildeş" şi de „atelier meşteşugăresc".

de urgenţa solicitărilor practice, dar fără eficienţă sau cu perspective de realizare mediocre. Să citäm complexul de probleme referitoare la combaterea cancerului şi a unor boli degenerative, în care lipsa unei baze de ordin fundamental condamnă cercetarea aplicată la rezultate mediocre.

În finalul acestui capitol trebuie să constatăm că relaţiile de tip cibernetic dintre cercetarea fundamentală şi aplicată propuse de noi nu pot fi identificate întru totul cu schema unor dispozitive cibernetice tehnice. Sistemele propuse de noi sînt deschise şi lipsite de automatismul ogligatoriu dispozitivelor tehnice, deşi este prezent omologul unei centrale reglatoare în organele de conducere şi coordonare a ştiinţei. Această constatare indică necesitatea intervenţiei directoare în dirijarea relaţiilor dialectice dintre cele două tipuri de cercetare. Nu este de aşteptat în nici un caz apariţia unei relaţii care să determine în

mod automat trecerea cercetării aplicate într-o cercetare fundamentală şi invers.

Pentru rezolvarea acestui proces intervin factorii care acţionează în logica de dezvoltare a procesului de cunoaştere şi mai ales acţiunea de dirijare deliberată a activităţii de cercetare ştiinţifică. Apariţia fenomenelor negative în relaţiile dialectice dintre cele două tipuri de cercetare este mult mai frecventă şi mai intensă într-o ştiinţă nedirijată.

Dar acest proces de dirijare care intervine în cibernetica cercetărilor ştiinţifice nu poate fi favorabil decît dacă respectă natura procesului de cunoaştere şi dinamica actului de cercetare. Există riscul unei dirijări rigide, care afectează aceste procese datorită blocării canalelor de legătură ce se stabilesc în dezvoltarea forţelor de cercetare dintr-un cîmp tematic.

Un asemenea fenomen s-a produs în unele sectoare de cercetare din Academie în perioada 1950—1955, datorită acţiunii concomitente a unei planificări prea rigide cu un dogmatism de concepţie — factor care a blocat unele circuite creatoare în tematica de cercetare.

În legătură cu particularităţile cibernetice ale relaţiilor dintre cercetarea fundamentală şi cea aplicată este surprinzătoare existenţa fenomenului de oscilaţie, atît de caracteristic acestor sisteme.

Oscilaţia de intensitate dintre cele două tipuri de cercetări s-a evidenţiat la nivelul politicii generale a Academiei şi în interiorul institutelor de cercetări. Foarte caracteristică este oscilaţia produsă în perioada 1950—1962, în care au fost susţinute şi a dominat interesul faţă de cercetările aplicate, în comparaţie cu perioada 1962—1965, cînd accentul a trecut pe fundamental ; în prezent şi în perspectivă, situaţia de oscilaţie devenind minimă, datorită îmbinării armonioase dintre cele două tipuri de cercetări.

c. *Relaţia dintre cercetarea fundamentală şi cercetarea aplicată în ştiinţele complexe — exemplu de interdependenţă*

În aprecierea particularităţilor relaţiilor dintre cele două forme ale cercetărilor ştiinţifice, ca exemple deosebit de ilustrative sînt ştiinţele în care cele două categorii de investigare coexistă. Este vorba de ştiinţele complexe, în acelaşi timp fundamentale şi aplicate, ca agrobiologia, electrotehnica, chimia industrială ş.a.

În aceste cazuri cele două forme de cercetare ştiinţifică sînt într-o legătură atît de strînsă, încît nu este posibilă o separare schematică. Fenomenul este determinat de faptul că cercetarea se desfăşoară în interiorul unei ştiinţe în care componenta aplicativă s-a dezvoltat direct dintr-o disciplină fundamentală, de care este strîns legată prin baza teoretică şi de care depinde nemijlocit.

Această categorie de ştiinţe şi cercetări ilustrează o relaţie nouă între ştiinţă şi producţie, care a apărut în epoca noastră. Este vorba de ştiinţele fundamentale, care prin progresul lor fac să apară noi ştiinţe aplicative. Această nouă relaţie creează noi posibilităţi de transfor-

mare a ştiinţei într-o forţă de producţie, prin capacitatea de a genera şi conduce progresul tehnic.

Rezultă că în aceste cazuri relaţia dialectică dintre finalitatea unei investigaţii şi esenţa ei coincid în interiorul unei ştiinţe în care caracterul fundamental şi aplicat se întrepătrund.

d) *Despre unitatea procesului de cunoaştere ştiinţifică*

Sîntem obligaţi să analizăm deci poziţia criteriului de *finalitate* socială în definirea unei cercetări ştiinţifice în raport cu ceilalţi parametri. Este evident că un criteriu izolat nu poate defini o cercetare, ci numai un complex de factori din care fac parte obiectul, metoda şi interpretarea.

Or, din acest punct de vedere constatăm că ultimele trei criterii definesc esenţial o investigare şi îi conferă caracterul ei ştiinţific. Criteriul de finalitate nu ne poate spune nimic cu referinţă la ceea ce este esenţial ca *act de cunoaştere* într-o acţiune de investigare.

Întrucît în orice cercetare, oricare ar fi ea, există finalitate, un scop pe care îl cunoaşte autorul ei, s-ar putea discuta oportunitatea acestui termen. Poate sensul mai exact al gîndirii noastre ar putea fi redat de intenţia *utilizării* rezultatelor, şi nu a *cercetării* ca atare. Finalizarea unei investigaţii o înţelegem în sensul de finalitate socială legată de producţie. Adoptînd deci acest conţinut al noţiunii de finalitate, trebuie să fim prudenţi în clasificarea ştiinţelor şi a cercetărilor ştiinţifice pe baza unui singur criteriu izolat. Mai cuprinzătoare şi mai bine fondată ne apare viziunea unui complex de factori legaţi intim de structura ştiinţelor, cum sînt obiectul, metoda şi interpretarea.

Să considerăm un exemplu care ilustrează acest punct de vedere nodal în expunerea noastră. Cercetarea funcţiilor endocrine ale unui organ (*A*) ne obligă să definim ipoteza de cercetare (*I*), să folosim o anumită metodă (*M*) şi să interpretăm rezultatele pe baza unei concepţii (*C*); întreaga operaţie fiind întreprinsă cu o anumită finalitate (*F*) de cercetare dezinteresată a fenomenelor, ca în cercetarea fundamentală (*CF*) sau în cea aplicată (*CA*).

Este uşor să remarcăm că întreaga acţiune de organizare a cercetării ştiinţifice în tot ce are ea esenţial se desfăşoară în primele patru etape, care definesc şi determină în ultimă instanţă calitatea rezultatelor ce pot fi utilizate *în finalitate*.

Rezultă deci că finalitatea este în afara procedeului gnoseologic propriu-zis. Finalitatea este impusă, propusă sau sugerată cercetătorilor de factorii sociali. Criteriul de finalitate ce serveşte la clasificarea cercetărilor ştiinţifice în fundamentale şi aplicative se situează în afara procesului de cunoaştere care defineşte orice cercetare.

Iată de ce diferenţierea cercetărilor în fundamentale şi aplicate nu poate afecta esenţa procesului de investigare, care este *unic* din punct de vedere gnoseologic.

Şi din acest punct de vedere orice clasificare rigidă a ştiinţelor şi a investigaţiilor, care separă pînă la absolut categoriile de cercetare, este dogmatică şi în contradicţie cu unitatea procesului de cunoaştere.

cu unitatea dintre teorie şi practică şi cu caracterul dialectic al relaţiilor dintre formele de cercetări. Cu atît mai nejustificată ne apare elaborarea unor judecăţi de valoare asupra celor două forme clasificate după finalizare.

În lumina acestor relaţii, opinia atît de categoric formulată de A. Comte în clasificarea ştiinţelor ne apare necorespunzătoare şi caducă : „Ansamblul cunoştinţelor noastre despre natură şi ansamblul procedeelor de acţiune utilă asupra naturii, extrase din aceste cunoştinţe constituie două sisteme absolut separate prin esenţa lor“ [3].

★

Cercetarea fundamentală şi aplicativă nu epuizează toate modalităţile posibile şi necesare ale procesului de cercetare ştiinţifică.

O primă observaţie a relaţiilor dintre cercetarea fundamentală şi aplicativă ne conduce la întrebarea dacă trecerea de la fundamental la aplicat se face fără etape intermediare. De fapt există o trecere obligatorie prin cercetarea tehnică şi metodică, ce urmăreşte descoperirea şi perfectarea celor mai adecvate metode şi mijloace pentru rezolvarea acestui obiectiv. Aceste categorii de cercetări sînt specifice ştiinţelor naturii şi celor tehnice. În acestea din urmă îndeosebi, valoarea investigaţiilor tehnice şi metodice este esenţială pentru aplicarea descoperirilor obţinute prin cercetarea fundamentală.

Un loc deosebit de important în gama formelor de cercetare ştiinţifică îl ocupă de asemenea investigarea teoretică. În mod eronat se echivalează investigarea teoretică cu cercetarea fundamentală. În realitate, în această categorie, folosindu-se raţionamentul inductiv şi deductiv, se pun în evidenţă relaţiile dintre fenomene în natură şi societate şi se descoperă legile cele mai generale care le guvernează. Această categorie de cercetări este comună tuturor ştiinţelor, inclusiv celor aplicate.

Nu sîntem de acord cu acei autori care consideră că în ştiinţele şi cercetările aplicate nu există o bază teoretică. Baza teoretică constituie criteriul prin care cercetarea ştiinţifică aplicată se deosebeşte de practicism.

Cercetarea istorică se aplică în ştiinţă oricare ar fi apartenenţa ei. Cu această modalitate se urmăreşte evoluţia de-a lungul timpului a conceptelor, a doctrinelor, a cunoştinţelor concrete şi a treptelor de dezvoltare. Cu un cuvînt, ceea ce se numeşte evoluţia ştiinţei. Acest tip de cercetare este necesar în preliminarul oricărei investigaţii, de orice fel ar fi. Prezenţa ei detaşează comparativ noutatea investigaţiei şi calitatea inovatoare a rezultatelor.

Să adăugăm de asemenea cercetările de dezvoltare, care urmăresc perfecţionarea procedeelor, a metodelor, a aparatelor şi uneltelor, strîns legate de cercetările tehnice, perfecţionare care este unul din cei mai sensibili indicativi ai realizărilor obţinute în investigarea fundamentală.

---

[3] A. Comte, *Cours de philosophie scientifique*, 1830.

Aceste varietăți de cercetare se pot desfășura în interiorul sau în legătură cu cercetările fundamentale și aplicate, precum și în afara lor, avînd ca obiectiv rezolvarea problemelor specifice acestor categorii.

Un nou lanț de relații dialectice de interdependență și de influență reciprocă se stabilește între aceste forme ale cercetărilor științifice în sectoare mai mult sau mai puțin limitate.

Relația liniară dialectică, inițial formulată între cercetarea fundamentală și cea aplicată, se complică deci cu relații mai complexe, care creează dificultăți în studiul fenomenelor, dar în schimb nu le denaturează printr-o simplificare neadecvată.

★

Negarea diferențelor dintre cercetarea fundamentală și cercetarea aplicată este la fel de greșită ca și absolutizarea lor.

Unitatea științei, a teoriei, cu practica, a științei cu producția și întrepătrunderea cercetărilor fundamentale cu cele aplicate nu trebuie să ne conducă la negarea diferențelor ce există între ele.

Deși finalizarea este principalul lor criteriu deosebitor, există totuși diferențe și la nivelul obiectului și metodelor.

Dacă în prima parte a expunerii noastre am insistat asupra elementelor comune celor două forme, realitatea diferențelor ce există între ele nu poate fi contestată. Fenomenul este asemănător cu diferențierea în clasificarea botanică sau zoologică, în care criteriile cele mai generale conduc la clase, ordine și genuri, iar cele mai restrînse la specii și varietăți.

Necesitatea clasificării cercetărilor în fundamentale și aplicate fiind de ordin social, însemnătatea ei se impune în operațiile de conducere, de organizare și mai ales de planificare a științei. De aici decurge și actualitatea problemelor discutate și permanența lor în etapa actuală, cînd, prin înființarea Consiliului Național al Cercetării Științifice, se pun cu toată urgența pe plan național. Este grăitoare din acest punct de vedere clasificarea adoptată în planurile consiliului a fiecărei probleme și acțiuni. Este posibilă în acest fel o evidență a finalizării cercetărilor științifice, a corelării lor cu baza materială și umană a științei ; este posibilă realizarea politicii statului în organizarea și dezvoltarea științei.

În lumina problemelor discutate și a experienței acumulate în țara noastră în aproape două decenii de știință planificată, recomandarea formulată în raportul tovarășului Nicolae Ceaușescu privind îmbinarea armonioasă a cercetării fundamentale cu cea aplicativă ne apare ca o modalitate optimă de rezolvare, care reflectă relația dialectică dintre cele două forme de cercetări și necesitatea respectării legăturilor specifice ce decurg din esența procesului de investigare științifică.

★

Unitatea științei, specificul procesului de cunoaștere, unitatea dintre știință și producție, precum și relațiile dialectice dintre cercetarea fundamentală și cea aplicată trebuie folosite ca principii de bază

în organizarea și conducerea științei în țara noastră, ca factori care evită dogmatismul, asigură dezvoltarea lor corelată și o eficiență ridicată în progresul culturii și economiei naționale.

BIBLIOGRAFIE

1. Auger P., *Tendances actuelles de la recherche scientifique*, Paris, ed. UNESCO, 1961.
2. Bălan Șt., *Știința și forțele de producție*, în *Știința forță de producție*, București, Edit. politică, 1964.
3. Comte A., *Cours de philosophie scientifique*, 1830.
4. Engels Fr., *Dialectica naturii*, București, Edit. politică, 1959.
5. Goliat Ion, *Cercetarea științifică fundamentală și aplicată*, „Probleme economice", 1966, 19/2, p. 128—134.
6. Joja Ath., *Știința și socialismul*, în „Lupta de clasă", 1962.
7. Capitza P. L., *Despre progres*, „Komsomolskaia Pravda", Moscova, 20 ianuarie 1966.
8. Milcu Șt.-M., *Cercetarea fundamentală și cercetarea aplicată*, în „Lupta de clasă", 1963.
9. Milcu Șt.-M., *Știința forță de producție*, București, Edit. politică, 1964.

CULTURA SOCIALISTĂ ŞI CULTURA UNIVERSALĂ

DE

Acad. C. I. GULIAN

În cadrul culturii socialiste există condiţii optime pentru cunoaşterea şi valorificarea critică a culturii universale. Ultima orînduire socială are avantajul de a oferi perspectiva cea mai cuprinzătoare pentru a explica şi valorifica, pe baza concepţiei marxiste, toate valorile create de diferitele popoare.
Istoria şi teoria culturii trebuie să fie simultan o elucidare teoretică în care să fie antrenate antropologia filozofică şi teoria valorilor.
Epoca noastră ne oferă totodată condiţiile elaborării istoriei culturii naţionale şi universale.

În ţările socialiste are loc o înflorire a culturii : creaţia unei culturi de tip nou în istoria culturii, în care este manifestată, pe de o parte, voinţa de a crea ceva cu totul nou, pe de altă parte, dorinţa de a valoriza roadele autentice pe care le-a dat istoria culturii. Această situaţie, pe care o constatăm ca un *fapt*, ca un fenomen, ne impune, credem, să dăm atenţie problemelor teoretice ale culturii. Mi se pare că trebuie să recunoaştem că în acest domeniu, deşi s-au scris multe studii cu caracter didactic şi popularizator despre formele conştiinţei sociale, *teoria* nu a ţinut pasul cu practica, cu viaţa : teoria culturii este una dintre disciplinele încă neglijate sau insuficient elaborate în cadrul disciplinelor filozofice marxiste. Este o situaţie asemănătoare aceleia în care se află la ora actuală alte două discipline : teoria valorilor (axiologia) şi filozofia omului (antropologia filozofică). Dacă în ultimii ani se poate vorbi de o înviorare în jurul problemei omului şi, în oarecare măsură, în jurul axiologiei, lucrurile stau mai puţin satisfăcător în ceea ce priveşte teoria sau filozofia culturii.

Situaţia este cu atît mai ciudată şi mai nesatisfăcătoare, cu cît, după cum ştim, cultura socialistă există ca o realitate, iar atitudinea şi raporturile ei faţă de cultura universală le întîlnim ca probleme practice în viaţa culturală de toate zilele. Trebuie să adăugăm şi fap-

Rev. filoz., 13, 8, p. 993–999, Bucureşti, 1966

tul că cerințele vii ale maselor au făcut să se acumuleze o întreagă literatură istorică-culturală : prefețe, introduceri, monografii, manuale și tratate de istorie a literaturii, a artelor plastice, a muzicii, lucrări de folcloristică, etnografie etc. Nu lipsesc și interesante încercări de elucidare a *problemelor metodologice* ale științelor umanistice.

În România, și probabil și în celelalte țări socialiste, istoricii literaturii și artei, folcloriștii, criticii de artă, esteticienii etc. sînt din ce în ce mai preocupați de dezbaterea metodologiei istoriei literaturii și artei.

Este de la sine înțeles că astfel de cercetări metodologice constituie un capitol important într-o teorie marxistă a culturii, pentru că, fără să cădem pradă, ca neokantienii sau unii fenomenologi, obsesiei metodologice, considerăm problema metodei ca decisivă în rezolvarea problemelor filozofice și ale științelor particulare. În cercetarea unui fenomen complex, avînd planuri multiple, cum este fenomenul culturii, importanța alegerii metodei, menită să reflecteze totalitatea, dar și contradicțiile interne ale totalității vieții spirituale, este evidentă.

Totuși, dezbaterea problemelor metodologice și justificarea analizei dialectice a fenomenului culturii constituie o necesară introducere, o introducere indispensabilă, dar numai o introducere. Trecînd de acest prag, ne aflăm în fața cîmpului vast al culturii universale, inclusiv al procesului încă neîncheiat al formării culturii noi, socialiste. Avem de judecat trecutul și prezentul și din această judecare să tragem învățăminte pentru plămădirea culturii noi — sarcină practică, grijă care ne însoțește în toate fazele dezbaterilor teoretice.

Omul epocii noastre vrea să cuprindă în toate sensurile cultura universală : s-o asimileze, dar s-o și înțeleagă, s-o explice, dar s-o și îndrumeze pe făgașurile noi pe care le-a deschis construirea socialismului. Este firesc ca omul nou să aibă o *nouă atitudine* față de cultură : el consideră că, pentru ca să împlinească toate dezideratele teoretice și practice, cultura trebuie să răspundă la toate problemele pe care le implică transformarea din temelii a societății și a omului. O astfel de atitudine este net deosebită de oboseala și de pesimismul de care este impregnată opera lui Spengler, care neagă viitorul culturii europene, de indeferentismul unui Toynbee sau Alfred Weber față de frămîntările epocii noastre. Prefacerile istorice epocale pe care le trăim se reflectă în chip firesc în cerințele față de o teorie științifică a culturii, dar străbătută de patosul genezei unei ere noi în istoria umanității.

Firește, sarcina de a făuri simultan o nouă societate, un om nou și o cultură nouă nu este de loc ușoară, dar credem că vom cădea de acord că nu putem renunța la nici una dintre laturile acestei triple sarcini. Nu ne putem mulțumi doar cu construirea bazei economice a socialismului, după cum nu putem tolera o concentrare eticistă asupra omului sau un refugiu de tip spiritualist în zona culturii.

Acuitatea *unității* acestor trei sarcini de ordin practic se traduce din punct de vedere metodologic prin așezarea teoriei culturii la confluența materialismului istoric cu antropologia filozofică și teoria valorilor.

Situarea problematicii culturii pe bazele materialismului istoric ne ferește de erorile iluzioniste de tip idealist, așa cum s-au înscris ele în

istoria filozofiei de la Platon, Plotin, Augustin pînă la Hegel şi la fenomenologia valorilor. Includerea antropologiei filozofice şi a axiologiei evită schematismul inerent economismului şi sociologismului plat sau vulgar, care mutilează fenomenul gingaş al culturii spirituale şi care ignoră atît complexitatea formelor şi determinaţiilor ei specifice, precum şi rolul specific al etosului în crearea valorilor spirituale.

Faptul că teoria culturii se nutreşte din problematica omului şi a valorilor nu trebuie însă să ducă la o tratare abstractă, speculativă a problemelor ei. Dimpotrivă, teoria culturii trebuie să fie în acelaşi timp o istorie a culturii universale. Şi aceasta nu numai pentru că analiza dialectică a culturii coincide în bună parte cu *relevarea* istoriei ei, ci şi pentru că avem în faţă rezultatele nesatisfăcătoare ale tratării speculative din filozofia istoriei şi culturii la Fichte, Hegel, Comte, Spengler, Toynbee şi alţii. Părţile care au rămas valabile din operele acestor gînditori au fost acelea care au la bază respectarea, măcar relativă, a faptelor istorice. De aceea încercarea de a pune în lumină unitatea şi varietatea culturilor, evoluţia lor, contradicţiile lor interne etc. nu poate fi fructuoasă decît printr-un efort constant de a sintetiza datele economice, etnografice, arheologice, istorice, precum şi ale istoriei moralei şi religiei, ale artei, ştiinţei şi filozofiei. Ca şi celelalte discipline filozofice, teoria culturii trebuie să se ridice, cum spunea Marx, pe „un Mont Blanc de fapte".

Alegerea faptelor care trebuie să ilustreze teoria culturii universale trebuie să aibă un alt orizont decît cel pe care l-a avut pînă azi filozofia burgheză a culturii. Hegel excludea din istoria culturii universale civilizaţiile preistorice, iar faţă de Orientul antic avea o atitudine foarte sceptică, făcînd excepţie doar pentru cultura persană. Istoricul german Ranke avea o concepţie asemănătoare. Toynbee consideră culturile popoarelor primitive, care azi se află în continuă transformare, drept „culturi stagnante".

Este meritul lui Herder de a fi ridicat pentru prima oară ideea unei istorii a culturii umanităţii. Această tendinţă a rămas însă ca o voce pierdută în deşert, pînă cînd marxismul, prin interesul politic şi umanist pentru eliberarea maselor muncitoare pe plan mondial, a pus implicit şi problema valorizării culturii tuturor popoarelor lumii. Trebuie totodată să subliniem că lărgirea treptată o orizontului cercetătorilor, a acelora care au practicat istoria universală şi mai ales dezvoltarea etnografiei în ultimul veac, a contribuit la crearea terenului de fapte pe care să se poată construi o autentică teorie istorică, inductivă a culturii universale.

Trebuie să subliniem totodată şi un alt fapt regretabil, care trebuie şi poate fi remediat şi pe calea unei teorii a culturii universale. Este vorba de caracterul europocentrist, de fapt de reducere a culturii universale la cultura unor ţări apusene ca Franţa, Anglia, Germania, Italia etc., de neglijarea Orientului şi a Europei centrale şi răsăritene. Dar este destul să amintim nume ca cele ale lui Petraşcu, Brîncuşi şi Mestrovici, Enescu, Béla Bartók şi Janáček, creatori de circulaţie universală, pentru ca să ne dăm seama ce lacună reprezintă lipsa istoriei culturii ţărilor socialiste din istoria culturii universale. Şi mai important este faptul că cultura socialistă în ansamblul ei reprezintă noul în

istoria culturii, ilustrează dialectica genezei culturii în epoca contemporană, face ca teoria culturii să nu se cantoneze în analiza trecutului și să ia poziție față de perspectivele culturii.

Cuprinderea culturii tuturor popoarelor în cultura universală este legată și de problema rolului culturii naționale a fiecărui popor în parte. Trebuie de la început să subliniem că studierea și valorizarea culturii naționale, a tradițiilor și a valorilor ei specifice se poate îmbina armonios cu perspectiva universalistă, internaționalistă.

După cum a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, „noi considerăm că dacă fiecare țară socialistă, va reuși să-și dezvolte economia, știința, cultura, adică să obțină un mers continuu înainte în construirea socialismului, aceasta va fi nu numai în interesul poporului și țării respective, ci va contribui și la întărirea întregului sistem mondial socialist".

Această concepție este total opusă concepției (de exemplu Spengler) despre culturile închise, izolate unele față de altele, teză care neagă faptul *continuității* culturii, al legăturilor și influențelor reciproce, pe care le-a evidențiat îndeosebi școala etnografică americană.

Introducerea culturilor naționale, cu specificul lor, în cultura universală va duce la realizarea unui tablou variat, diferențiat, în care va trebui să iasă în relief *individualitatea* culturilor naționale, fără să renunțăm la evidențierea *trăsăturilor generale comune*, ale apariției și dezvoltării culturii universale ca un întreg, în diferitele orînduiri sociale și perioade istorice.

Poate că printre disciplinele filozofice teoria culturii trebuie să apeleze cel mai mult la fapte concrete, să facă un efort deosebit pentru a realiza sinteza dialectică dintre general și particular. Dar cum să procedăm în fața acestei uriașe acumulări de fapte istorice, de ordin social-politic și spiritual ? Ce să selectăm și după care criterii ? Dacă nu urmărim o enciclopedie, pe care o pot realiza împreună doar colective de specialiști, ci o teorie a culturii, care vor fi fenomenele pe care le vom considera tipice, esențiale pentru înțelegerea culturilor lumii și pentru valorizarea lor ?

O *istorie* a culturii n-are dreptul să neglijeze nici unul dintre faptele care reprezintă o realizare culturală. Dar *teoria* culturii poate alege faptele, firește un număr *convingător* de fapte, din unghiul de vedere al ilustrării, al exemplificării *valorilor spirituale* pe care le-a creat o societate sau un popor. Menirea ei este să valorizeze, să decidă și să aleagă ceea ce trebuie considerat drept valori spirituale reprezentative. Totodată teoria culturii are o funcție gnoseologică : ea trebuie să *explice* valorile culturii, *să arate cauzele apariției și evoluției lor*, să pătrundă în procesul dialectic al *funcției* lor sociale-istorice și antropologice.

Ca și antropologia filozofică, în teoria culturii se împletesc două scopuri, la fel de importante : *cunoașterea* și *valorizarea* culturilor sau a culturii universale.

A raporta problemele culturii la categoria valorii pare ceva bine cunoscut în istoria filozofiei. N-a fost oare aceasta teza de bază a neokantienilor școlii de la Baden ?

De la sfîrșitul veacului al XIX-lea, problema valorilor (logice, estetice, etice, religioase etc.) a devenit centrală în filozofia contemporană. Filozofi ca Lotze, Windelband, Rickert, Bauch, Münsterberg, J. Cohn, Durkheim, Bouglé, Scheler, N. Hartmann etc. au dezbătut această problemă sub toate aspectele ei teoretice. Dar roadele acestei analize teoretice au fost limitate prin poziția gînditorilor, care, izolați sau indiferenți față de problemele sociale, n-au văzut niciodată raportul esențial dintre *societate, etos* și *cultură*.

După primul război mondial, singurele manifestări teoretice care ar fi putut deveni un simptom de trezire la realitate a filozofilor a fost dezbaterea în jurul crizei culturii. Spengler, Benda, Berdiaev, Jonas Cohn, Henri Massis și alții au discutat îndelung faptul dacă se poate vorbi sau nu despre o criză a culturii europene. Dar, fiindcă n-au izbutit să vadă legătura dintre valori și prefacerile istorice, *toți* au ajuns la explicații idealiste, abstracte, insuficiente. Fie pesimiști ca Spengler sau optimiști ca Massis, acești teoreticieni ai valorilor au continuat să ignoreze faptul că trăiau numai o criză a culturii unei *anumite* clase.

În cercetarea fenomenului istoric și cultural, filozofia valorilor n-a atins nici unul dintre momentele dialectice fundamentale ale valorilor, pentru că a izolat valorile de mediul social în care funcționează. Filozofia valorilor nu și-a pus *problema valabilității istorice și sociale a valorilor*. Ea a tratat abstract valorile ca valori, ignorînd raporturile complicate în care se înfățișează valorile față de grupuri sociale și epoci istorice. Este o ilustrare izbitoare a concepției și metodei metafizice, care izolează și rupe fenomenele unele de altele, considerîndu-le, *sub specie aeternitatis*, dezlegate de coordonatele reale ale timpului și mediului social.

Fie metodologistă, ca la Rickert, Bauch, Hönigswald și alți neokantieni din școala badică, fie fenomenologică (școala lui Husserl), tratarea valorilor desprinse de realitate a venit în conflict cu două mari fenomene : cu experiența etică și teoretică a omului actual și cu rezultatele coercitive ale diferitelor ramuri ale sociologiei.

Ultimul cuvînt al filozofiei moderne a culturii asupra raporturilor dintre valori a fost *ireductibilitatea valorilor*. Valorile estetice, logice, etice, politice etc. ar fi *independente* unele de altele și nici o valoare nu s-ar putea constitui ca *genus proximum* al celorlalte. N-ar exista deci *nici un raport de subordonare sau condiționare în regnul valorilor*. În locul unei ierarhii a speciilor de valori am descoperi numai raporturi egalitare, imuabile între frumos și adevăr, între etic și estetic, între politic și teoretic.

În ajutorul logicienilor și al „valoriștilor" au venit și sociologii, care au susținut că există de-a lungul istoriei societății *un proces de treptată diferențiere a valorilor*. Faptul că pentru primitiv arta, tehnica și gîndirea au avut rădăcini religioase s-a datorat unei condiții istorice care nu mai există în societatea civilizată. După acești sociologi (de exemplu Spencer), evoluția societății condiționează numai într-acest sens unic evoluția valorilor : cu cît societatea progresează, cu atît mergem spre *diferențierea* și *autonomizarea valorilor*.

Teza aceasta ni se dezvăluie azi ca vizibil falsă, fiindcă vine în conflict cu un fenomen epocal pe care îl trăim : *omul actual, sub impe-*

rîul crizei istorice, a fost silit să treacă de la diferențierea, eterogenitatea și autonomia valorilor la o nouă trăire a ierarhizării și contopirii valorilor. Omul nou trăiește valorile nu ca autonome și diferențiate, ci centrate și subordonate unor valori social-politice și etice. Arta, gîndirea, dreptul, stilul de viață, moravuri etc. sînt dominate de valoarea politică. Dar de data aceasta valoarea acțiunii politice, a luptei pentru realizarea dreptății *sociale*, pentru salvarea existenței umane și a culturii, se contopește cu valoarea etică. În timp ce pentru un Nietzsche, Tolstoi etc., reprezentanți ai eticii din epoca „autonomiei valorilor", valorile etice se situau la antipodul politicii, pentru epoca noastră politicul se confundă cu acționare etică.

Nu vrem cîtuși de puțin să afirmăm că analiza și prețuirea estetică a unei creații artistice sau valorificarea unei concepții filozofice trebuie „reduse" la evidențierea condițiilor lor generale sociale, anulînd în chip dogmatic ceea ce-i evident unic în originalitatea artistului, gînditorului sau reformatorului. Condițiile sociale care sînt generale nu pot lămuri niciodată diferențele esențiale dintre calitatea genială a creației beethoveniene și mediocritatea contemporanilor lui, autori a duzini de opere și lucrări de muzică de cameră. Prin generalitatea condițiilor sociale nu putem explica nici unicitatea calitativă, nici misterul originalității. Credem că trebuie să dispară neîncrederea și ostilitatea față de sociologia culturii din moment ce evităm programatic orice antiteză dogmatică și sterilă între analiză sociologică și analiză estetică, precum și între unicitate și generalitate. Teoria culturii ar deveni „sociologism" unilateral, poziție radicală și nedialectică, în momentul în care ar pretinde desființarea unicității calitative, a originalității creatoare și a accentelor personale, care fac ca nici o plăsmuire spirituală să nu fie identică cu celelalte.

Omul contemporan este obligat să-și racordeze conștiința teoretică la cea practică, să folosească epocalele experiențe istorice și spirituale pe care le trăim, pentru a pătrunde mai adînc în taina valorilor și pentru a cuceri o filozofie a valorilor autentică, nutrită din cunoașterea întregii istorii a culturii.

Spre această filozofie a valorilor autentică și completă nu se putea ajunge nici numai pe drumul psihologist al unui Nietzsche sau Dilthey, nici prin descrierea (necompletă) a filozofiei fenomenologice, nici pe drumul metodologist al neokantienilor. Tuturor acestor poziții le lipsea conștiința totalității factorilor implicați în fenomenul valorii, le lipsea metoda dialectică a respectării complexității interacțiunilor dintre momentele genezei și funcției valorilor, le lipsea baza metodologică — dialectica materialistă, prin care se evită adiționarea eteroclită a elementelor valorii.

Față de orînduirile care i-au precedat, orînduirea socialistă are avantajul important de a putea cuprinde și valorifica critic istoria culturii universale. Epoca noastră ne îngăduie totodată să vedem, ca de pe un platou înalt, tot ceea ce au adus diferitele popoare în bilanțul culturii universale, ne oferă condițiile elaborării simultane a istoriei culturii naționale și universale. Faptele de cultură au coloratura lor specifică, națională, fiind zămislite în anume împrejurări și pe anumite meleaguri, ceea

ce înseamnă prezența marcată a tradițiilor în creația culturală. Solul permanent din care cresc creațiile spirituale este cultura populară — populară prin tendințele și năzuințele pe care le exprimă, prin conținutul și forma ei. Cultura socialistă poate astfel să cunoască, să aprecieze și să valorifice întreaga cultură universală, pentru că regăsește în ea tradițiile umaniste, care caracterizează orice cultură populară de la originile societății pînă în epoca noastră.

DIMITRIE CANTEMIR ACADEMICIAN

DE

DAN BĂDĂRĂU

Publicația germană „Neuel Bücher-Saal der gelehrten Welt" din Leipzig tipărește în 1714, t. IV, p. 376—378, o scrisoare a lui Dimitrie Cantemir în limba latină adresată unui corespondent necunoscut, care se vădește a fi — potrivit stilului în care-i redactată misiva — un personaj de importanță secundară, dar, în orice caz, un membru al Academiei de Științe din Berlin, care se vede din text că luase deja contact cu Dimitrie Cantemir și îi trimisese o comunicare în legătură cu problema mișcării perpetue [1].

Se știe că în același an 1714 Cantemir a fost ales membru al Academiei din Berlin. Această instituție fusese întemeiată la 1700, în urma intervențiilor reginei Sofia a Prusiei, și pusă sub conducerea marelui Leibniz, care a fost, prin urmare, cel dintîi președinte al ei. Neavînd în primii ani un local suficient de important și nedispunînd de fonduri îndestulătoare, Academia a început prin a avea o existență dintre cele mai precare ; abia la 1711 ea a început să funcționeze în mod efectiv sub președinția tot a lui Leibniz, acesta înțelegînd să-i dea ca model Academia franceză [2] ; dar adevărata strălucire a așezămîntului berlinez datează din perioada în care s-a bucurat de protecția lui Frederic al II-lea, într-o epocă în care Leibniz nu mai era de mult în viață, Academia lucrînd sub conducerea matematicianului francez Maupertuis [3]. La 1714 Academia berlineză se afla încă într-o fază de dibuiri timide ; nu-i

[1] Articolul periodicului din Leipzig, împreună cu textul latinesc al scrisorii lui Cantemir, a fost reprodus de către Ovid Densusianu în „Revista critică literară", Iași, 1894, nr. 2. Un exemplar al publicației ieșene se găsește la Biblioteca regională V. A. Urechia din Galați. Redăm mai jos prima traducere ce s-a făcut acum în limba română a scrisorii lui D. Cantemir.

[2] Aceasta, întemeiată la 1635, se bucura, în timpul în care a trăit Leibniz, de un mare prestigiu în întreaga Europă, fiind și cel mai vechi institut în acest gen alături de Societatea Regală din Londra.

[3] Astăzi, Academia de Științe din Berlin, cel mai înalt for cultural și științific al Republicii Democrate Germane, dispunînd de mijloace pe care nu le-a avut niciodată în trecut, cunoaște o epocă de mărire și de prosperitate crescîndă.

Rev. filoz., 13, 8, p. 1001—1009, București, 1966

mai puţin adevărat că ea ţinea să-şi asigure concursul unor învăţaţi aparţinînd domeniilor celor mai variate ale ştiinţei ; şi este neîndoios că Dimitrie Cantemir a ocupat unul dintre fotoliile Academiei în calitatea sa recunoscută de orientalist, în acea vreme Orientul fiind întrupat în primul rînd de Turcia, care cucerise imense teritorii atît în Europa de sud-est şi în regiunile din preajma Mării Caspice, cît şi în Asia Minoră, în Arhipelag şi în zona mediteraneană a Africii. Opinia germană din vremea lui Cantemir era mai cu seamă interesată de stările din Turcia, din cauză că, de mai bine de un secol, Imperiul otoman exercita o presiune constantă, cu inepuizabilele sale oşti, asupra restului continentului european, şi în primul rînd asupra ţărilor făcînd parte din conglomeratul german. În aceste condiţii, numele principelui moldovean era în atenţia tuturor ; nu numai fiindcă se manifestase în legătură cu istoria împărăţiei turceşti ca om politic şi ca militar prin faptul că asistase, aflîndu-se în tabăra otomană, la cruntele bătălii de la Petrovaradin şi de la Zenta [4], şi fiindcă, în cele din urmă, domnise într-o ţară cvasivasală Ţarigradului, că intrase în alianţă cu Rusia şi că se alăturase cu contingentele sale de moldoveni trupelor lui Petru I care luptaseră la Stănileşti, dar şi fiindcă, crescut la Constantinopol în cercuri foarte apropiate de aşa-numita „Sublima Poartă" şi fin observator al evenimentelor din jurul său, avea o cunoştinţă amănunţită a situaţiei şi era socotit la Petersburg ca un expert pentru problemele turceşti, specialist şi savant în tot ce atingea organizarea militară a Turciei, rînduielile ei politice şi administrative, religia, moravurile şi în genere cultura unui popor care cunoscuse izbîndă după izbîndă în domeniul militar şi fusese educat, pînă la fanatism, în ideea că-i menit să stăpînească lumea. Cantemir este deci un om de stat şi un soldat ; şi totodată găsim în el un învăţat dispunînd de o vastă cultură universală, care ştie să aprecieze faptele la justa lor valoare. Este tocmai ceea ce observăm citind diploma de membru al Academiei din Berlin, pe care i-o acordă acea Academie la 11 iulie 1714, diplomă care exprimă ideea că nu există o incompatibilitate de pe urma căreia un oştean dibaci şi încercat în războaie n-ar putea să fie şi un mînuitor de condei iscusit. „Pe vremea cînd Marte stăpînea mai cu putere decît Palas, o astfel de întîlnire se arăta a fi mai mult o dorinţă decît o speranţă. Dar iată că faptul şi-a găsit împlinirea acum că prealuminatul şi preaînălţatul Dimitrie Cantemir, principe al Imperiului rusesc, domn ereditar al Moldovei, dînd o pildă precît de demnă de laudă, pre atît de rară, şi-a închinat numele ilustru cercetărilor ştiinţifice. Iar prin adeziunea sa, Societatea noastră a dobîndit o nouă strălucire şi o podoabă neîntrecută. Ne înclinăm cu smerenie în faţa bunevoinţe ce ne-o acordă principele nouă şi lucrărilor noastre" [5].

Scrisoarea pe care Dimitrie Cantemir o trimite adresantului anonim, membru al Academiei din Berlin, este publicată în 1714, adică în anul chiar în care Cantemir a fost ales el însuşi membru al acelei Academii. Dar este vizibil că publicarea e anterioară alegerii. Într-ade-

[4] „Am scăpat şi eu cum am putut", relatează în această privinţă mai tîrziu Cantemir (cf. *Istoria Imperiului otoman*, trad. Hodoş, p. 714).

[5] Cf. *Buciumul român*, Iaşi, anul I, 1875, p. 21.

văr, în articolul citat din revista „Neuer Bücher-Saal“ [6] găsim o prezentare rapidă a personalității lui Cantemir fără să existe o menționare cît de scurtă a acestei alegeri, care n-ar fi putut trece, în ochii redactorului german, drept un amănunt lipsit de însemnătate. În articol se arată că, refugiat din țara sa, Cantemir a găsit un adăpost demn de numele și de rangul său pe lîngă țarul Petru, după care se adaugă că principele moldovean „este în posesiunea încă a multor cunoștințe de valoare *(curiöse Sachen)* de care lumea savantă se va putea bucura, așa cum se vede din scrisoarea aici anexată pe care a adresat-o unei persoane cu vază *(Stands-Person)*, prea-distinsă și prea-învățată“. Dacă Dimitrie Cantemir nu era încă membru al Academiei din Berlin la data în care scrisoarea sa a fost tipărită de „Neuer Bücher-Saal“, e de la sine înțeles că nu se afla printre membrii acelui institut nici în momentul în care a redactat-o și a trimis-o ; înseamnă că o bucată de vreme el s-a găsit într-o etapă premergătoare, în care interval a avut un schimb de scrisori care au semnificația unei „amorsări“ a relațiilor dintre Academie și principele-filozof. În scrisoarea pe care o comentăm, Cantemir se oferă să trimită diferite materiale ; iată, de altfel, textul ei complet în traducere [7] ; îl vom comenta de îndată ce cititorul nostru va lua cunoștință de cuprins :

„Am în mînile mele o scrisoare în limba moldo-greacă intitulată Κριτήριον τοῦ σοφοῦ μέ τόν χόσμον sau Διάλεξις τῆς ψυχῆς μέ τό σώμα rod al puținătății mele. Fă-mi cunoscut dacă ar fi potrivit s-o trimit Societății noastre. Continuu, cînd găsesc prilejul, să scriu la Sinopsis-ul istoriei turce. Sper să fie terminat în curînd, cu voia lui Dumnezeu : totuși aș dori să aflu dacă nu ești de părere că, mai înainte de a încheia Sinopsis-ul, ar fi cazul să trimit efigiile sultanilor, care mai întîi să fie sculptate (gravate) în bronz (căci știi bine că la Moscova lipsesc asemenea gravori), pentru ca, odată trimis exemplarul Sinopsis-ului, ele să fie inserate în filele istoriei, sau dacă nu cumva crezi că ar fi nepotrivit a tulbura Societatea cu aceste fleacuri (bagatele). Am admirat marea ingeniozitate a matematicianului arhitect care pune atîta strădanie să dezvăluie misterul mișcării perpetue cu atîta străduință, mecanism care socoteam că nu poate fi adus la îndeplinire decît prin intermediul apei. Află chiar că în grădina mea din Constantinopol vedem unul născocit și dus la capăt de către un turc. Fie ca matematicienii să acorde crezare celor arătate numai prin figuri, crezare care la mine există efectiv. Fă-mi cunoscut dacă la Berlin se găsesc caractere tipografice turcești sau arabe ; după cum socot, lucrarea ar fi mai izbutită dacă ar cuprinde asemenea caractere turcești, așa cum am hotărît să le reproduc în manuscrisul meu, și dacă se dorește ca opul să fie scris în latină, sau mai degrabă în greacă, sau concomitent în ambele.

Am o mică lucrare — în graiul țării — despre originea neamului nostru adică despre coloniile așezate în Dacia de către Traian, împăratul romanilor ; tradusă la timp cuvenit în limba latină, ar urma să vă rezerv un exemplar, ca și pentru Sinopsis-ul istoriei Turciei, pe care mă gîn-

[6] Titlul integral al publicației germane l-am dat o singură dată la început ; el se traduce prin *Noua bibliotecă a lumii savante.*

[7] O traducere în limba română n-a fost încă publicată ; cea de față îi aparține profesorului G. Hîncu (Galați).

desc să-l intitulez *Creşterea Curţii otomane* şi la care lucrez acum. Cu ajutorul lui Dumnezeu va fi dus la bun sfîrşit, adăugate fiind, prin sîrguinţa ta şi a societăţii tale, chipuri începînd de la primul împărat Ortomanzik şi pînă la Muchamed, tatăl lui Ahmed cel de astăzi, obţinute de la Kitabhaneaua împărătească, adică de la Bibliotecă, prin bună plată. Dacă aş şti că ele vor fi acceptate, m-aş îngriji să fie trimise. Mai am şi un opuscul despre jurisdicţia turcilor, despre obiceiurile, instituţiile palatului, regulile şi rînduielile din armată, de asemenea despre numărul basalaţilor şi despre funcţionari ; opusul este scris din primul condei. Totuşi, deoarece trebuie corectat şi şlefuit cu o mînă mai sîrguitoare, el reclamă în mod necesar un oarecare răgaz".

În primul rînd, facem observaţia că această scrisoare este anterioară diplomei din 11 iulie 1714 pe care o datăm la începutul anului 1714 şi răspunde în chip vizibil unei scrisori, aceasta datată, dacă ţinem socoteală de încetineala cu care se transmiteau mesajele în acele vremuri, din iarna 1713—1714 ; ea nu-i este adresată lui Leibniz. Tonul scrisorii lui Cantemir nu-i acel potrivit, după cum am mai spus, unei personalităţi de importanţa lui Leibniz şi de rolul pe care marele filozof german îl juca la Academia din Berlin. Dacă, de altfel, ar fi existat un schimb de scrisori între Cantemir şi Leibniz, ar fi rămas o urmă în hîrtiile lui Leibniz păstrate la Biblioteca din Hanovra şi reproduse în cele 7 volume ale lui Gerhardt ; o atare dovadă lipseşte şi ar fi de natură să-i dezarmeze pe acei istoriografi ai lui Cantemir care, dintr-un patriotism rău înţeles sau ca urmare a zelului pe care îl vădesc în chip exagerat faţă de memoria umanistului român, acceptă apriori că principele moldovean a fost în relaţii cu filozoful de la Hanovra, preşedinte al Academiei din Berlin, căreia Cantemir i-a aparţinut în calitate de membru. Adăugăm, fapt hotărîtor, că Leibniz a făcut o călătorie la Viena la finele anului 1712, că şederea sa în acel oraş s-a prelungit în tot cursul anului 1713, precum şi în 1714 pînă tîrziu în toamnă [8], că de acolo s-a înapoiat la Hanovra, unde îl chema funcţia de Consilier al ducatului, pe care o îndeplinea de mulţi ani şi pe care o neglijase în ultima vreme, şi că a rămas în acel oraş pînă la moartea sa, survenită în noaptea de 14 noiembrie 1716, după ce în ultimele luni ale vieţii fusese ţinut într-un jilţ de o boală năprasnică [9]. Este neîndoios că, începînd din 1712 şi pînă la moartea sa, Leibniz a avut un locţiitor la Academia din Berlin [10]. Cu acesta a dus Dimitrie Cantemir corespondenţă sau cu un reprezentant al acestuia ; din textul scrisorii pe care o avem sub ochi rezultă că adresantul îşi avea locuinţa permanentă la Berlin sau că cel puţin îi lăsase această impresie filozofului moldovean de vreme ce îi adresează cererea de a căuta în acea capitală efigii cu chipul sultanilor şi litere

[8] Cf. Gerhardt, *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VI, p. 15, şi vol. III, p. 571, unde se vede că Leibniz scrie din Viena la 11 iulie 1714, că mai rămîne în acea capitală pînă ce vremea proastă riscă să facă drumurile incomode.

[9] Încă din vara anului 1715, Leibniz se plînge că guta îl jenează în mişcările sale şi că nu se mai poate deplasa (cf. corespondenţa cu Rémon la acea epocă) ; el face totuşi o sforţare şi se prezintă la băile de la Pyrmont (în Saxa) la curtea ducelui de Brunswick, suveranul său, devenit regele George I al Angliei.

[10] Diploma de membru a lui Cantemir este semnată de Iohannes Carol Schott, consilier regal.

turcești sau arăpești. Leibniz și cu Cantemir au avut, în multe domenii, vederi comune ; dar, după cum se constată și în cazul pe care îl cercetăm în momentul de față, toate tentativele de a-i pune în mod efectiv în prezență sînt menite să dea greș rînd pe rînd.

Să trecem acum la altă problemă. În epoca în care Cantemir compunea scrisoarea care ne preocupă, el se afla în preajma alegerii sale ca membru al Academiei din Berlin ; și îi scria în această prevedere ; iar referatul organelor Academiei care recomandau alegerea sa îl prezentau drept un orientalist de valoare ; iar Cantemir știa și acest lucru. Fapt este că principele-filozof era foarte competent, după cum am mai spus, în toate soiurile de probleme care interesau stările din Imperiul otoman ; dar lucrări tipărite el nu avea încă în această privință. Singura operă publicată de care pomenește este acel *Kriterion...*, pe care îl găsim menționat la începutul scrisorii și care nu ne înfățișează altceva decît versiunea grecească a lucrării de tinerețe care poartă titlul de *Divanul sau gîlceava Înțeleptului cu Lumea sau giudețul Sufletului cu Trupul* și care a văzut lumina tiparului la Iași în 1698. Încolo Cantemir nu supune forurilor de cultură berlineze decît proiecte ; dar filozoful moldovean va onora promisiunile făcute, ele îl vor împinge să se consacre de preferință în ultima fază a vieții unor studii referitoare la sud-estul european, cu care ocazie va compune *Historia incrementorum atque decrementorum aulae othomanicae*, alături de *Descriptio Moldaviae*, apoi *Historia Moldo-Vlahica*, precum și unele opere sau opuscule (fișe, notițe etc.) în legătură cu lumea musulmană, care, prețuite și de guvernul țarului, au fost traduse în limba rusă pentru materialul informativ ce-l conțineau, spre a fi folosite în expedițiile militare din Caucaz sau din Persia.

Dar să revenim pentru un moment la *Kriterion*. După cum se vede, Cantemir îl anunță pe corespondentul său german că-i compus în limba moldo-greacă. Ce înseamnă aceasta ? Se știe că această operă moralicească Dimitrie Cantemir a compus-o și în grecește. Or, deja în evul mediu, limba greacă vorbită se îndepărtează considerabil de elina clasică, iar acest proces de alterare se accentuează din ce în ce în sînul comunităților grecești din Moldova sau din celelalte țări ale lumii balcanice, precum și în întreg bazinul mediteranean. Cantemir folosește această limbă. Și G. Sion, bun elenist, se arată scandalizat de felul „barbar" în care-i redactat *Divanul* în versiunea greacă [11]. Filozoful nostru este departe de a ignora că elina clasică, acea a lui Sofocle și a lui Euripide, este într-o oarecare măsură față de greaca modernă cam ceea ce ar fi latina față de limbile romanice. Dar el mai știe că la Berlin cei cîțiva eleniști de seamă, dintre care unii se află în sînul Academiei, folosesc elina și nu greaca modernă. El propune *Divanul* fiindcă nu are deocamdată altceva de oferit, celelalte opere ale sale, românești sau latinești, fiind manuscrise sau numai în proiect, și precizează că scrierea e redactată în limba *moldo-greacă* ; în acest grai, pe care l-a deprins, îi aude vorbind pe boierii greci sau grecizați din Moldova, pe negustorii de origine greacă din cartierul de dugheni din jurul bisericii sfînta Vineri și pe elevii, ca și pe profesorii de la școlile domnești din Iași.

[11] Cf. Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 113.

Dar scrisoarea lui Cantemir pe care o analizăm confirmă şi un lucru ce rezultă şi din alte surse, anume că opera denumită în chip curent *Istoria Imperiului otoman* şi pe care Cantemir o anunţă provizoriu în scrisoare sub titlul de *Sinopsis* [12] al istoriei turceşti este pornită înainte de epoca în care a fost compusă scrisoarea care ne interesează, că era o lucrare în curs în acel moment, foarte avansată, şi că n-a fost în nici un caz proiectată şi redactată la cererea Academiei berlineze. Numai că învăţatul român nu-şi închipuia în 1714 că opera sa va avea un caracter atît de vast şi se mulţumea să creadă că va fi pur şi simplu o traducere adnotată a opului eruditului turc din Larissa, Saadi-efendi, intitulat la rîndul său *Synopse istorica*, editat în 1696 şi avînd ca fond o compilare a lucrărilor celor mai renumiţi istorici turci [13]. Opera aceasta a lui Cantemir a avut o carieră destul de neaşteptată ; autorul ei o oferă spre publicare, după cum se vede, Academiei din Berlin şi o propune în limbile latină şi greacă ; este probabil că i se dă încuviinţarea de a o redacta în ambele limbi ; şi Cantemir dă urmare acestei cereri ; versiunea latină o cunoaştem, ea este ceea ce numim în mod curent în româneşte *Istoria Imperiului otoman* ; scrierea capătă adaosuri însemnate faţă de lucrarea de bază, acea a lui Saadi, pe care o foloseşte pînă la epuizare în partea întîi ; cît despre textul grecesc, el a existat de asemenea, de vreme ce însuşi Cantemir pomeneşte în *Sistema religiei mahomedane* [14], ceva mai tîrziu, de acea operă a sa care, „cu ajutorul lui Dumnezeu, e scrisă în limba greacă şi latină".

Fapt este că *Istoria Imperiului otoman* a rămas mult timp inedită şi că a fost tipărită, folosindu-se manuscrisul latin, mai întîi în traducere engleză în 1734—1735, iar apoi în traducere franceză în 1743 ; şi numai în cele din urmă, în 1745, s-a făcut o traducere germană după cea engleză. Opera s-a bucurat de un mare răsunet, dar nu a circulat prin „canalul" Academiei din Berlin, deşi am văzut că a fost scrisă de Cantemir pentru a sta la dispoziţia acelei instituţii.

Opera tot atît de celebră aproape, intitulată *Descriptio Moldaviae*, care este şi ea concepută mai demult, în vremea cînd Dimitrie Cantemir se afla în scaun [15], autorul n-o pune de la început sub patronajul Academiei. Mai tîrziu, el va scrie în *Hronic* că lucrarea i-a fost comandată de Academie [16] ; deocamdată constatăm că învăţatul nostru ţine să se afirme romanitatea poporului român şi că, în consecinţă, se oferă să

---

[12] Substantiv de formaţie savantă, alcătuit cu elemente greceşti ; desemnează o ochire sumară şi de aspect totalizant, luat sistematic, al unui obiect de studii mai vast ; există şi adjectivul corespunzător *sinoptic*.

[13] Cf. prefaţa lui Cantemir la *Istoria Imperiului otoman* (p. 12 în trad. Hodoş).

[14] Cf. D. Cantemir, *Kniga sistima ili sostoianie muhamedanskoi relighii*, Petersburg, 1722, p. 356, *apud* P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1958, p. 218.

[15] Tema este discutată pe larg în Dan Bădărău, *Filozofia lui D. Cantemir*, p. 167—170.

[16] Cf. *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*, Bucureşti, Edit. Acad. Rom., vol. VIII, p. 179. — De altminteri, Academia berlineză nu manifestă graba de a publica *Descriptio Moldaviae* ; textul latin rămîne inedit şi abia în 1769—1770 apare o traducere germană la Hamburg în „A. F. Büsching's Magazin für die neue Histoire und Geographie".

traducă în limba latină o scriere care-i în mod indiscutabil opera lui Miron Costin, *Despre niamul moldovenilor*.

Deşi învins şi pribeag, vedem că Dimitrie Cantemir nu se îndepărtează în acele vremuri de problemele de politică legate, direct sau indirect, de soarta patriei sale şi caută să profite de prilejul ce i se oferă de a pătrunde în cercurile de cultură europeană ale epocii sale pentru a se prezenta peste hotare şi a-şi face un renume o dată cu poporul în mijlocul căruia s-a născut, pentru a-şi ridica „neamul" aflat în mare restriştе şi a-i reda în ochii tuturor demnitatea de care are dreptul să se bucure alături de celelalte popoare ale lumii [17]. La un moment se vede că dialogul cu corespundentul său tinde să devieze spre a aborda alte probleme, în speţă acea a mişcării perpetue. Cantemir, atît de deschis prin firea sa şi atît de dornic de obicei de a examina şi de a discuta orice fel de subiecte din domeniul ştiinţelor, nu acordă, după cum se observă, problemei mişcării perpetue decît o atenţie distantă ; el îşi aminteşte că, la palatul său din Constantinopol, unul dintre acei suilgii turci, meşteri renumiţi în construcţia de apeducuri, de haznale şi de cişmele, din care mai mulţi au lucrat şi în ţările noastre [18], i-ar fi instalat un joc de ape care s-ar fi aflat mereu în mişcare ; de altfel, un desen de mîna lui Dimitrie Cantemir al acestui palat, aşezat pe malul Bosforului, desen ce ni s-a păstrat, atestă că edificiul era înrămat de canale cu ape curgătoare [19]. În scrisoarea lui Cantemir publicată de „Neuer Bücher-Saal", existenţa de fapt a unui circuit de ape este relatată foarte sumar ; urmează o formulă evazivă, după care autorul scrisorii revine la subiectul iniţial.

Trebuie notat, în tot cazul, — lucrul are un caracter capital — că din corpul scrisorii nu rezultă nicăieri că, în lucrarea sa promisă la început, Cantemir ar fi intenţionat să-şi dezvolte teza favorită după care Imperiul otoman a ajuns în trecut la apogeu şi că acum se afla în pragul unei prăbuşiri pe care nu o putea evita, dar pe care o mare putere străină era în măsură s-o grăbească printr-un război victorios, eliberînd astfel cu un moment mai devreme populaţiile creştine căzute sub jugul turcesc. Se ştie că în această din urmă perspectivă de ansamblu a compus Cantemir celebra sa operă mai sus pomenită, intitulată *Historia incrementorum atque decrementorum aulae othomanicae* ; deocamdată însă, potrivit textului scrisorii adresate corespondentului său anonim din

---

[17] În *Hronic*, la p. 179, unde Cantemir arată că din îndemnul mai multor prieteni străini şi poftit fiind în mai multe rînduri de Academia din Berlin a tratat despre originea moldovenilor şi că a descris starea ţării pînă în zilele sale, el adaugă : „căutatu-ni-am a plini pravila şi învăţătura lui Platon care porunceşte : *Non solum nobis, sed et Patriae et amicis vivendum*. Adecă : nu numai pentru folosul nostru, ci şi pentru a Patriei ceva să slujim, şi pofta priiatinilor gios a lasa să nu ne arătăm...".

[18] În Iaşi a funcţionat în permanenţă pînă în primele decenii ale secolului al XIX-lea un aşa-numit suilgiu-başa, privighetor al apelor, care îşi exercita sarcina ajutat fiind de un număr de calfe ; toţi aceşti lefegii ai domniei erau originari din Turcia sau formaţi de specialişti veniţi din acea ţară.

[19] Cît despre maşina hidraulică la care face aluzie Cantemir în scrisoare, noi nu avem nici un fel de informaţie. Sigur este că nu poate exista o maşină care să fie propriul ei motor, dacă aceasta se înţelege prin mişcarea perpetuă ; nici un om de ştiinţă serios din zilele noastre nu acceptă să discute această problemă.

Berlin, s-ar părea că filozoful nostru nu era încă fixat asupra spiritului în care urma să fie redactat textul proiectat ; ba chiar că se pregătea să-i glorifice pe sultanii turci în scris și în imagini.

Mai trebuie să înțelegem că opusculul la care se referă Cantemir la sfîrșitul scrisorii analizate de noi nu este tot una cu proiectata istorie a împărăției otomane, ci reprezintă mult mai probabil schița de carte ce nu ni s-a păstrat, dar despre care știm precis că a existat și care trata despre stările politice din împărăția țărigrădeană [20].

Așadar, ceea ce Cantemir dorea, în primul rînd, să aducă în fața Academiei din Berlin, era o precizare referitoare la genealogia poporului român, problemă rămasă cu totul nebuloasă, în acele timpuri, în mintea celor mai mulți dintre oamenii care alcătuiau cercurile culturale ale Europei. Rîvna principelui-filozof nu poate decît să stîrnească admirația. În vremuri de restriște, de cruntă prăbușire, în zile de acelea în care numai amintirile mai consolează, el nu deznădăjduiește, știind prea bine care îi este menirea istorică : acea de sol, de apărător, de purtător de cuvînt al poporului în mijlocul căruia s-a născut. Îl vedem în *Hronic* închipuind un dialog care îl opune pe el însuși unuia dintre acei aprigi vrăjmași pare că anume făcuți să iasă în calea fiecăruia dintre noi, ca și a popoarelor, în clipele cele mai amare ale ființării. „Ce poate — citim în *Hronic* — cineva să zică : Cine și de unde ești tu, o omănașule, din mijlocul varvarilor ieri alaltăieri ieșind de năsparscă [21] nemernic te ivești ? Ce caută la tine arme ca acelea ? De unde și în lupta monomahiii [22] cînd ți-ai învățat ? Unde și carile îți sînt puterile și alalte, către acestea trîntituri treabnice măestrii cu carile înnaintea putearnice tiranii ca aceștia macar a te ivi necum biruința a nedejdui să poți ?“. Cantemir nu întîmpină împrejurările cu spaimă ; el știe prea bine că „nepriiatinii vin cu tot fealiul de arme încarcați ; pre carile din mînile lor răstorcîndu-le (...) cu ale lor arme a bate și a birui [va] putea“ [23]. În această pagină din *Hronic* descoperim trăsăturile caracteristice unuia dintre acele multe momente de inspirație ale lui Cantemir care poartă pecetea geniului său. Un popor căruia i-a fost dat să-și piardă dreptul la cultură, care nu mai trăiește în clocotul ideilor, e ca un vulcan stins pe întinsurile căruia sălășluiesc ciorile, acea vermină a locurilor pustii, și pe a cărui povîrnișuri capre negre, venite cine știe de unde, pasc fără sfială. În măreția ei, viața-i luptă, iar lupta cere, pe lîngă dezlănțuirea puterilor trupești, o izbucnire a firii lăuntrice, a ceva ce, dacă vine vorba de popoare, are darul să asigure unei populații așezate în mijlocul altor populații drepturi egale, conferindu-i nu numai facultatea de a se afirma, dar la nevoie aceea de a se apăra, de a răspunde, de a riposta, de a se impune în fața provocărilor, a imixtiunilor și a încălcărilor venite din afară și pornite dintr-un gînd rău. Armele evocate de Cantemir și pe care își propune să le smulgă „nepriiatinilor“ nu sînt dar de fier sau

---

[20] Putem preciza că această lucrare, intitulată *De statu politico aulae othomanicae*, s-a pierdut în 1722 în cursul naufragiului corăbiei care transporta în Marea Caspică bagaje ale principelui moldovean.

[21] Adică : *fără veste, neașteptat.*

[22] Înțelegem : *în lupta de unul singur.*

[23] Cantemir, *Hronicul*, p. 8.

de aramă și nici pulberi care aprind văzduhurile ; ele ies din cuptoarele care oțelesc mintea și dau rațiunii acea vlagă, acea seninătate și acea strălucire care sînt semnele celei mai înalte omenii.

Poporul român și-a împlinit năzuințele sale de cultură în mijlocul unor împrejurări istorice dintre cele mai vitrege. Dimitrie Cantemir a crezut în viitorul țării sale. Și n-a greșit. Dar și-ar fi putut închipui oare acest luptător neînfricat, dar singuratic, acest reprezentant stingher al înțelepciunii și învățăturii unui neam întreg într-un for științific străin, că, trecînd ani și ani, poporul român va dispune el însuși de un așezămînt de cultură al său propriu în care se vor întîlni exponenții cei mai distinși ai tuturor ramurilor de învățătură ? Fără îndoială că mintea sa nu-l putea duce atît de departe. Și nici nu-l îndruma să prevadă că poporul român, ieșind treptat dezrobit și unit din întunericul la care părea osîndit pe vecie și luîndu-și în cele din urmă soarta în mîini proprii, va da acel imbold științelor și artelor care-i îngăduie în momentul de față să păşească sărbătorește pragul unui al doilea secol de muncă organizată în domeniul culturii obștești.

ÎNSEMNĂRI CU PRIVIRE LA MODERNITATEA ÎN ARTĂ

DE

MARCEL BREAZU

Autorul își propune să descifreze trăsăturile *modernității* în artă, precizînd însă că modernitatea operei de artă contemporane are nu numai trăsături comune întregii creații a zilelor noastre, ci și trăsături distinctive în funcție de condițiile naționale și sociale definite. El arată că, dacă evidențierea puternică a adevărului că arta constituie o „comunicare" interumană de altă natură decît comunicarea logico-pragmatică, oroarea de didacticism și de „fotografism", sesizarea fluenței dialectice și a „continuului" realității, aleatorismul, virtutea sugestivă și punerea în efervescență a imaginației consumatorului de artă pot constitui trăsături ale modernității în genere; modernitatea noastră socialistă este subordonată prezenței mesajului artistului contemporan, care, cu mijloacele lui specifice, evoluate, face pregnante tradițiile noastre naționale și idealul nostru social.

Problema modernității în creația artistică nu este o problemă ivită în epoca noastră. Existența ei are o vechime apreciabilă și, cum se știe, o găsim prezentă încă pe vremea lui Cicero, iar formulată, în termeni mai riguroși, în 1688, în celebra *Paralelă dintre cei vechi și cei moderni* de către Charles Perrault și dezbătută de atunci încoace din ce în ce mai aprig.

Totuși, problema aceasta nu a fost prezentă oricînd și oriunde s-au creat opere de artă. „Setea de noutate, care pare lucrul cel mai natural și mai normal din lume — spune celebrul istoric și critic de artă Bernard Berenson —, nu este nici foarte veche, nici universală". Și el argumentează, menționînd extrema lentoare a modificărilor formelor artistice în preistorie sau la populații primitive. „Chiar la popoare civilizate ca egiptenii — spune Berenson — s-au schimbat atît de puțin (formele artistice. — *M. B.*), încît trebuie multă experiență pentru a distinge o sculptură saitică de una din timpul celor mai vechi dinastii. În Mesopotamia, de asemenea schimbările se pro-

Rev. filoz., **13**, *8*, p. 1011–1023, București, 1966

duc cu încetineală. Fără cuceririle lui Alexandru n-ar fi existat mari inovări în India și fără misiunile budiste ar fi fost de asemenea foarte puține în China" [1]. Nu este necesară o erudită pregătire în domeniul istoriei artei pentru a ne aminti de lungile epoci în care diferitele academisme propuneau canoane menite a „garanta" autenticitatea estetică a producției artistice.

Ceea ce caracterizează însă epocile de înflorire a artei este tocmai setea de noutate, efervescența căutărilor creatoare, *modernitatea* operelor apărute, care depășeau canoanele academiste, pentru a deschide drumuri noi, corespunzătoare așteptărilor gustului epocii, făuritoare ale idealului artistic, consonant cu ansamblul conștiinței sociale a vremii respective și a națiunilor și claselor ale căror năzuințe elevate le exprimau.

Niciodată însă ca în epoca ce o străbatem, setea de noutate în artă, pasiunea pentru *modernitate* nu au fost mai mari. Niciodată ca azi nu s-a vorbit atît despre o transformare radicală a gustului [2]. Este firesc să ne întrebăm : de ce ? Răspunsul poate apărea evident, dar el e departe de a fi simplu, liniar, nenuanțat.

Cauzele sînt multiple și fără îndoială că *determinante* sînt acelea care țin de *accelerarea* contemporană a progresului social în funcție de revoluționarele prefaceri în baza tehnică-materială și în relațiile de producție din epoca noastră. Dar, plecînd de la această teză fundamentală, sîntem ținuți să descifrăm cu migală, în autentic spirit marxist, multiplele elemente intermediare, îmbinate între ele, prin mijlocirea cărora viața materială a societății face să apară în clocotul conștiinței sociale această neistovită sete de noutate, acest gust, mereu mai exigent, pentru ceea ce încă nu a fost spus în artă, pentru ceea ce este mai deplin *modern* și în mereu mai stringentă consonanță cu spiritul epocii în care trăim.

Tocmai de aceea nu se poate să nu ne punem întrebarea : de unde putem socoti că începe *modernitatea* artei vremii noastre ? O piatră de hotar fermă este imposibil să fixăm. Pentru diferitele arte, istoricii respectivi au propus date variate. În pictură, unii situează acest început la apariția impresionismului, alții vorbesc despre Cézanne, iar o a treia categorie pune jalonul o dată cu prima acuarelă abstracționistă a lui Kandinsky. În muzică, unii vorbesc despre Wagner, alții despre noua școală vieneză, cu Schönberg, Alban Berg și Webern. În literatură sînt istorici care susțin că spiritul modern începe cu „poeții blestemați" din a doua jumătate a secolului trecut, Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, iar alții, care situează începutul la apariția lui Kafka, Proust și Joyce. Toate aceste jaloane sînt înfipte cu diferite temeiuri, dar mi se pare că viciul lor comun este acela al nediferențierii modernității *în funcție de condițiile naționale și sociale în care aceasta apare*. Cred că nu se poate discuta despre modernitate dacă nu înțelegem de la început

[1] Bernard Berenson, *Esthétique et Histoire des Arts Visuels*, Paris, 1953, p. 167.

[2] Claude Samuel, în a sa *Panorama de l'art musical contemporain* (Paris, ed. Gallimard, 1962), spune chiar că „asistăm în secolul al XX-lea la modificări atît de spectaculoase, încît ne putem gîndi la o veritabilă *mutație* a artei muzicale" (p. 780). În termeni asemănători vorbesc René Huyghe despre plastică sau Robbe-Grillet despre literatură.

că trăsăturile acestei modernităţi nu pot fi aceleaşi pretutindeni într-o epocă istorică în care au existat şi există încă deosebiri atît de profunde între diferitele popoare, într-o epocă în care revoluţiile socialiste au împărţit lumea în două sisteme sociale calitativ distincte, într-o epocă în care atîtea popoare abia au început să se elibereze de robia colonială, în vreme ce foştii stăpînitori încă nu renunţă — ba dimpotrivă — la vechile şi dulcile lor poziţii.

Şi tocmai într-o epocă de profunde prefaceri revoluţionare ca cea pe care o străbatem, concordanţa cu epoca rezidă în primul rînd în caracterul revoluţionar al conţinutului ideativ şi emoţional care vibrează în realizările artistice. Lirica lui Maiakovski sau dramaturgia lui Brecht, literatura lui Aragon sau a lui Pablo Neruda, grafica unor G. Grosz sau Käthe Kollwitz, prin puternica lor încărcătură emoţională, plină de tensiune revoluţionară, vor comunica, prin mijloacele unei expresii artistice antiacademiste, ceea ce este mai înaintat în spiritul epocii, ceea ce reprezintă ruptura radicală cu trecutul învechit, *modernul* în însăşi esenţa lui.

Totodată însă ampla revoluţie tehnică-ştiinţifică contemporană creează elemente ale vieţii cotidiene care încep să semene din ce în ce mai mult pe toată suprafaţa globului. Dacă izvoarele profunde ale creaţiei artistice sînt încă foarte variate, mijloacele de difuzare a literaturii, muzicii, plasticii, teatrului, coregrafiei au o forţă de răspîndire cvasiuniformă a producţiei de artă în toată lumea contemporană. A apărut de şapte decenii o nouă artă, cinematograful, ale cărei procedee — decupajul şi montajul, prim-planul şi *travelling*-ul, creează pe scară largă prin imensa popularitate a spectacolului filmic, habitudini de receptare a artei care altădată erau numai posibilităţi abia schiţate. Tehnica fotografică sau cea a televiziunii pun picturii sau teatrului problema renunţării la anumite funcţii pe care în alte vremuri şi le asumaseră. Apariţia de noi mijloace de producere şi de reproducere a sunetului pune muzicii la îndemînă posibilităţi uriaşe.

Am schiţat succint cîteva elemente care, răspîndite pe toată suprafaţa globului, contribuie la făurirea unor cordonate ale modernităţii universal valabile astăzi. Şi n-am vorbit nimic încă despre alte importante elemente ale ambianţei materiale (şi nu numai !) în care se desfăşoară viaţa omului contemporan : o arhitectură care, folosind materiale şi procedee tehnologice asemănătoare şi care trebuie să ţină seama de necesităţi sociale din ce în ce mai apropiate unele de altele, îşi capătă — cu toate deosebirile naţionale şi locale evidente — un stil din ce în ce mai puţin variat de la ţară la ţară, de la continent la continent ; mijloace de transport care fac ca ritmul de viaţă şi peisajul străzii să fie din ce în ce mai asemănător la Şanhai şi la Chicago, la Moscova şi la Paris, la Bucureşti şi la Bruxelles ; materiale noi şi procedee de prelucrare care ţin de tehnica evoluată a epocii creează pretutindeni habitudini asemănătoare, un mobilier, o vestimentaţie şi obiecte de uz curent foarte apropiate unele de altele în diferite părţi ale globului.

Aceste realităţi evidente fac, fără îndoială, ca arta *modernă* să fie străbătută pe diferitele meridiane ale globului de cîteva filoane comune, ca artiştii *moderni* de pretutindeni să-şi simtă o oarecare

înrudire, care îi face să se poată distinge de artiștii epocilor revolute. De aceea vom încerca să distingem mai întîi aceste trăsături *comune* ale modernității.

Dar pentru ca analiza noastră să nu rămînă la cîteva aparențe va fi necesar să distingem, dincolo de aceste trăsături comune, ceea ce ne deosebește de modernitatea unei alte orînduiri, la popoare dezvoltate în alte condiții istorice. Trebuie să pornim însă de la cîteva adevăruri generale privitoare la creația artistică.

★

Cel ce ar putea privi de undeva, dintr-o galaxie îndepărtată, planeta noastră într-o cuprindere largă, în întindere și în durată, ar fi cu siguranță impresionat de ritmul în care amploarea și complexitatea conștiinței umane s-au dezvoltat în secolul nostru. Firește, pentru a putea sesiza realitatea autentică a acestei conștiințe, îndepărtatul observator prezumtiv ar trebui s-o poată privi în istoricitatea ei, în totalitatea conexiunilor ei, ar trebui să-i poată descrifra condițiile fundamentale determinante, dar mai cu seamă ar trebui să-i înțeleagă *semnificațiile*, să-i poată citi coordonatele axiologice. Fără capacitatea de a prinde legătura dintre necesitățile supraviețuirii biologice și dezvoltarea capacității cognitive a oamenilor, observatorul nostru n-ar înțelege elemente esențiale constitutive ale conștiinței umane. Dar dacă s-ar mulțumi cu atît, un imens teritoriu al acestei conștiințe i-ar rămîne necunoscut.

În cooperarea lor socială, cum se știe, oamenii au născocit limbaje numeroase (cel mai eficient, practic, fiind vorbirea articulată, mai întîi rostită și apoi scrisă), capabile să transmită informații ce se cereau comunicate. Dar limbajele *codificate*, dacă își îndeplineau funcția de transport al unor informații necesare acțiunilor socialmente coordonate, nu puteau totuși transmite trăirile intense și stufoase care clocoteau în conștiința umană dincolo de albia pe care curgea preocuparea pentru practica eficientă. Clocotul acesta este transmisibil numai într-o *altfel* de comunicare interumană decît cea necesitată pragmatic și formulată în limbajul practic-teoretic : clocotul acesta poate fi vehiculat numai de limbajul artistic. În măsura în care oamenii resimt nevoia comunicării acestui clocot, arta devine o *necesitate* umană. Observatorul nostru prezumtiv ar trebui să înțeleagă *acest* adevăr pentru a sesiza întreaga realitate a conștiinței omenești în toată complexitatea ei. Altfel cantitatea de informație pe care ar căpăta-o cu mijloacele lui de investigație, oricît de percutante, dar văduvite de sensibilitatea artistică, ar rămîne săracă. Să ne amintim că doi oameni de limbi materne deosebite, care urmăresc să-și comunice un bagaj informațional necesar doar eficienței acțiunilor lor, pot folosi cu succes traducerea dintr-o limbă într-alta. Prin traducere, se pot vehicula informații capabile să întrețină între cei doi interlocutori relații de o anumită eficiență. Dar, dincolo de rigoarea conținutului noțiunilor exprimate de cuvintele ei, fiecare limbă își are și un subtext extralogic, care-i dă suculență, care o face vie, suplă și purtătoare a unor informații ce depășesc cu mult pe cele cu care sînt înregistrate aceste cuvinte în contabilitatea dicționarelor. Adevărul este valabil pentru

orice limbaj *menit să obțină eficiență practică* nu numai pentru cel reprezentat de cuvinte. *Numai limbajele artistice scapă acestei condiții încorsetante.*

Să ne oprim puțin asupra ideii acesteia.

Fiecare dintre noi își are, dacă mi-e îngăduită o metaforă, propria „limbă maternă" : limba personalității lui unice, originale, limbă în care își vorbește sie însuși. Subtextul frazelor acestei limbi este născut, plămădit într-o complexitate imensă de elemente ale vieții noastre interioare, elemente care izvorăsc din surse greu de enumerat, care pornesc de la structura noastră biopsihică pînă la condițiile vieții din mijlocul societății în care trăim, condiții care se singularizează (pe fondul general al națiunii și claselor din care facem parte) pentru fiecare dintre noi în virtutea acțiunii cunoscute a hazardului ce acționează pe linia necesității. Cînd ne vorbim unul altuia, cînd ne *auzim* unul pe celălalt, pentru a ne putea înțelege, în fapt purcedem la o „traducere" a limbajului interlocutorului în „limba noastră maternă" individuală, în propriul nostru limbaj original. În acest proces de „traducere" se transmite, firește, o cantitate de informație de la un om la altul, dar „subtextul" original se pierde în condițiile comunicării pragmatice, care vizează numai eficiența acțiunilor ce ni le propunem prin limbaj unul altuia. De îndată ce vrem „să transportăm" dintr-o conștiință individuală în alta o cantitate de informație care să depășească pragmaticul, ne lovim de mari dificultăți : subtextul personal e rezistent la transport ; gabaritul lui este mai mare decît cel permis de liniile de comunicație obișnuite, practice sau teoretice. Tocmai aici intervine „artificiul" *artei* : prin imaginile care depășesc cuvintele sau gesturile limbajului „general", subtextul original eludează cadrul gabaritelor-limită... și trece mai departe : artistul comunică o cantitate de informație mai abundentă decît pot transporta vagoanele limbajului curent, practic-teoretic. Noi, cei care receptăm mesajul artistic, îl sesizăm în *unicitatea* lui, nu în ceea ce ar putea să fie contabilizat riguros în *generalitatea* de sens, găsită în dicționarele de uz *comun* pentru cuvintele folosite de acest artist.

„Modernii" au sesizat tocmai acest adevăr : arta este o *comunicare* sui-generis între un om capabil să treacă prin contrabandă o cantitate de informație mai mare decît i-o permite „înregistrarea" obișnuită — „oficială" ! — a elementelor limbajului folosit și consumatorul de artă, care „prinde" în acest „semn cu ochiul", făcut de artist, tot ceea ce el a pus aici peste codexul „legalmente" admis. „Traducerea" dintr-o „limbă-maternă-personală" într-alta se înfăptuiește și aici (altfel înțelegerea interindividuală nu este posibilă), dar este o traducere de altă *calitate*, o traducere care *nu* elimină tocmai suculența subtextului, epurată din celelalte „traduceri" practico-teoretice. Tocmai acest „halo" trecut prin contrabandă face ca arta să înlăture damnația singurătății individului despre care vorbesc nu puține doctrine filozofice mai vechi și mai noi și să facă posibilă această *întrepătrundere de conștiințe* dincolo de necesitățile pragmatice. De aceea cred că aici putem găsi suprema justificare a necesității *umane* a artei.

„Modernii", înțelegînd cu luciditate (și nu confuz, cum l-au înțeles de altfel toți marii artiști) tocmai acest adevăr, se străduiesc să

se îndepărteze cît mai mult de rigoarea, dar și de tenuitatea limbajului pragmatic, pentru a atrage atenția consumatorului de artă asupra informației care trebuie căutată peste gabaritul obișnuit al cuvintelor sau al elementelor comune ce alcătuiesc limbajele pragmatice.

Dar unii au exagerat, fie din teama excesivă de a nu-și rătăci „mesajul" personal în marfa comună, fie că, fără a avea prea multe de comunicat, au vrut să creeze (prin impostură) iluzia că au de spus o imensitate ce nu poate fi suportată de „vagoanele" fără de care, totuși, transportul nu este posibil. Aici s-au produs salturile în „gol" ale extremiștilor moderniști, periclitînd, compromițînd astfel comunicarea mesajului atîta cît există... Alții au exagerat în ceea ce privește „spontaneitatea" încărcăturii personale, punînd un accent exclusivist asupra elementului „ingenuu", uitînd că nu se poate realiza o „comunicare" decît prin „organizarea" mesajului : creație înseamnă în primul rînd înlăturarea *entropiei* elementelor, care, îngrămădite în haosul subiectivității, trebuie să fie ordonate într-o structură (compozițională) fără existența căreia destinatarul mesajului artistic nu are cum să-l situeze într-un *sistem de referință* și-i refuză primirea, nefiind sigur că adresa este a lui !

Oricum ar fi însă, conștiința din ce în ce mai vie a artistului că el are ceva *aparte* de comunicat, ceva *specific* care nu poate fi cunoscut și transmis prin intermediul facultăților logice, care fac eminența științei și eficiența practicei, această conștiință *lucidă* este caracteristică modernilor. De aici și oroarea de *didacticism* a artistului epocii noastre, ca și oroarea de *transcripție naturalistă*. De aici efortul mereu mai susținut pentru delimitarea de „literatură" și de „fotografism", pentru a putea exprima în plastică, muzică, poezie ceea ce depășește discursul logic. *Demonstrația* prin artă, cu ajutorul mijloacelor conceptuale, apare tocmai de aceea străină modernității *. Spargerea tiparelor cuvîntului și a frazei ca expresie a noțiunilor și judecăților cu rigoare logică, a figurii ca modalitate de reprezentare a obiectului, a rezonanțelor onomatopeice ca mijloc de „figurare" sonoră, iată tot atîtea eforturi care stau la baza artei unui Joyce, a unui Kandinsky sau a unui Webern. Sugestia, „haloul", invitația la transcenderea „materialelor" diverselor arte (cuvînt, formă și culoare, volum finit, frază muzicală încheiată în cadrele tonalității clasice, mișcare legată definit de acțiuni practice), iată recuzita esențială a artistului cu pretenții de modernitate.

★

A încerca să enumerăm cu pretenții de exhaustivitate trăsăturile modernității în artă, a încerca să încorsetăm modernitatea într-o definiție rigidă ar însemna să întreprindem o acțiune teoretică contrară spiritului modern. Nu închistarea într-o formulă severă ne-ar putea ajuta să sesizăm efervescența căutărilor mereu reînnoite ale artiștilor contemporani pentru a fi în consonanță cu epoca : și tocmai această *efervescență* constituie o caracteristică a modernității, tocmai acest

* La Brecht, „argumentele" sînt numai aparent conceptuale ; în fapt, „demonstrația" este realizată cu mijloacele emoționale ale artei, în ciuda teoriei „distanțării".

efort de a fi cu adevărat corespunzător spiritului modern constituie pentru artistul vremii noastre o trăsătură *sine qua non* a însemnelor sale heraldice, iar teoreticianul care își respectă propriile-i titluri de noblețe se străduiește să nu treacă tocmai alături de această efervescență.

Dar dacă înșirarea cu iz didacticist nu e recomandabil să fie întreprinsă, nu se poate să nu încercăm o sesizare a unor elemente caracterizante pentru modernitatea artistică, care se impun ca fiind în mare măsură comune tuturor artelor.

Unul dintre acestea este preocuparea pentru ceea ce e în curs de înfăptuire, pentru ceea ce nu este încă închegat, încă terminat, încă fixat în tipare definitive. Progresul accelerat în toate domeniile activității umane duce la perimarea rapidă, la „demodarea" după scurtă vreme a ceea ce a cerut eforturi pentru realizare, a ceea ce a însemnat la un anumit moment un pas înainte față de trecut (înglobînd în el și cuceririle acestui trecut). Stabilitatea relativă a realităților nu mai este azi decît de scurtă perenitate, ca și cum Kratylos și-ar lua o revanșă asupra lui Heraclit. De aceea, pentru gustul modernului, *autentic* este numai ceea ce e *în curs de* înjghebare și gata să se sacrifice curgerii universale. *Action-painting,* pare să devină pentru unii teoreticieni nu numai o caracterizare a expresionismului abstract al lui Jackson Pollok, ci o trăsătură a întregii creații artistice moderne. Unul dintre teoreticienii acestui *action-painting,* Harold Rosenberg, susține că artistul nu acceptă realitatea decît în *actul* creației. Nello Ponente dezvoltă această teză, încercînd să explice că „experiența artistului își capătă *semnificația sa activă chiar în momentul* în care gestul pictorului iscă forma concretă" [3]. Numai *așa* își dă el seama de clocotul real al sensibilității sale artistice : pînza gata pictată începe să devină mută pentru sensibilitatea modernă, se transformă în piesă de muzeu.

Această idee mi se pare că a ținut s-o dezvolte și Nichita Stănescu într-un eseu miniatural, intitulat *Al meu suflet, Psyche :* „Psyche ! fă-te odgon de ancoră la un capăt, ca să oprim un singur verb și să-l putem vedea cu ochii. Hai, să încercăm să-l oprim din goană, literele lui să se izbească una de alta, ca tampoanele de oțel ale vagoanelor de tren la intrarea în stație. ...A opri un verb e poate mai greu decît să oprești o rază de lumină. Lumina e însă mișcarea. Dar mișcarea lumilor abstracte are altfel de raze, ea poate că este însuși verbul. Nu lumea abstractă, Psyche, *ci mișcarea ei, pe aceasta aș vrea s-o vedem, dacă putem s-o vedem*" [4]. Iată deci și poetul modern angajat în efortul de a prinde *mișcarea,* devenirea, curgerea continuă. „Astfel se face — spune Nichita Stănescu — că mai degrabă aș putea vorbi despre verbe decît despre substantiv". Mă refer aici la poziția acestui tînăr poet român, pentru că ea mi se pare semnificativă pentru întreaga tendință a liricii contemporane, de la Saint-John Perse pînă la poeții germani din „grupul 47". Vechile canoane artistice par să facă dificilă această posibilitate de „a vedea verbele". Așa se explică în bună măsură furia iconoclastă a unor muzicieni contemporani împotriva *tonalității,* fervoarea adoptării

[3] N. Ponente, *La peinture moderne. Tendances contemporaines,* ed. Skira, 1960, p. 131 (subl. ns.).

[4] „Gazeta literară" din 3 februarie 1966 (subl. ns.).

versului alb, fuga de legile perspectivei picturale clasice, pentru ca artistul să poată comunica clocotul *imediat*, nedenaturat, pentru ca el să poată da mărturie despre ceea ce *este* acum și *dispare* numaidecît. Evanescentul este învestit cu o mai densă virtute de a putea vorbi despre *esențe* decît ceea ce este închegat definitiv, finisat, și tocmai de aceea devenit *trecut*, trecut care trebuie să lase locul unui viitor ce presează cu mare forță asupra prezentului. Invazia aceasta nestăvilită a viitorului în prezent — cu o rapiditate pe care cei deprinși cu vechile orologii și calendare, cu periodizările pe secole și milenii a curentelor artistice, o sesizează mai greu —, această invazie furtunoasă este una dintre principalele trăsături distinctive ale modernității. Poate că tocmai succesele moderne ale ciberneticii și automaticii fac ca modernul să acorde valoare superlativă la ceea ce este *în curs de făurire* și nu la ceea ce este *deja făurit* în prezent și nici măcar la ceea ce se va înfățișa ca fiind deja făurit în viitor, la ceea ce este sau va fi *finit*... De vreme ce toate realizările (trecute, prezente și viitoare) pot fi înregistrate (și cu cît mai bine!) de o mașină electronică, pe mine, *om*, mă interesează îndeosebi ceea ce este acum în curs de creație, *ceea ce nu este încă algoritmabil*.

Această prezență vie a ceea ce se naște sub ochii noștri ca trăsătură a modernității este decelabilă și în pasiunea pentru *aleatoriu*, pasiune care merge de la prețuirea gustului contemporan al improvizațiilor fruste create de copiii cu talente plastice și pînă la savanta muzică stochastică. În introducerea la o anchetă întreprinsă de revista „Preuves" în legătură cu muzica serială contemporană, muzicologul André Boucourechiliev insistă asupra acestei „poetici a indeterminării" pe care aleatorismul ar oferi-o muzicii cu cele mai mari pretenții de modernitate, în consonanță, cum arată el, cu ceea ce în plastică au realizat Calder cu „mobilurile" lui și Pollock cu *action-painting* [5]. Pierre Boulez susține și el că în muzica modernă relațiile structurale nu sînt definite o dată pentru totdeauna, după criterii absolute. Numai în felul acesta s-ar putea ajunge la *carnea vie a emoției*, despre care vorbea Debussy la începutul secolului.

Această căutare a „libertății" față de inevitabilele bariere făurite de artist o dată cu încheierea *compoziției* lui merge pînă la preconizarea unor noi condiții de *ascultare* a muzicii. Karlheinz Stockhausen imaginează o sală de audiții sferică, tapisată de surse sonore și unde publicul este liber să intre sau să iasă cînd dorește; iar Pousseur propune sonorizarea unor spații asimetrice, unde auditorii, *liberi pe mișcările lor*, ar putea interveni în chiar forma operei, apropiindu-se după plac de una sau de alta dintre sursele sonore... Iar Michel Ragon, vorbind despre necesitatea modernă inexorabilă de a exprima artistic mișcarea în opera de artă, spune: „De la *Clăile* lui Monet și de la tablourile din Auvers-sur-Oise ale lui Van Gogh, zugrăvite într-o oră, pînă la compozițiile caligrafice ale lui Mathieu avem de-a face cu aceeași voință de a traduce totul într-un singur gest, care trebuie să rezume totodată sentimentele cele mai intime ale artistului și actul său de posesiune a lumii..." [6].

---

[5] André Boucourechliev, *La musique aujourd'hui*, în „Preuves", 1965, nr. 177.
[6] Michel Ragon, *Naissance d'un art nouveau*, Paris, Albin Michel, 1963, p. 168.

★

O altă coordonată importantă a modernității este datorată faptului că realitatea i se prezintă omului din a doua jumătate a secolului nostru ca un *ansamblu de semne* cu altă valoare informațională decît se prezenta semenilor noștri din epoci anterioare, ca un „corpus" de *semnale* cu o altă esență și structură decît cea cunoscută de oamenii altor vremuri (luați în proporție de masă). Deja din a doua jumătate a secolului trecut biologia evoluționistă și descoperirea radioactivității, matematizarea științelor fizice și „psihologizarea" antropologiei — Darwin, Bergson, Poincaré și Freud — au început să conlucreze pentru a făuri codul informațional al modernului de astăzi... Au urmat relativitatea generalizată, mecanica cuantică și genetica moleculară, electronica și cibernetica — Einstein, Lorentz, Morgan și Wiener... Imaginea globală, „corpusul" informațional al modernului cultivat despre univers, e de aceea imaginea unui *continuum fluent*, radical deosebită de imaginea unei realități stabile și disociate net în figuri, așa cum o avea contemporanul fizicii clasice, a „fixismului" linnean, consumatorul unei arte ale cărei personalități proeminente erau Balzac, Corot sau Brahms.

Fluența, curgerea continuă, „devenirea" neîncetată, neînchegarea, despre care am vorbit mai înainte, trebuie deci coroborate mereu cu *indistinctul, cu întrepătrunderea reciprocă* a aspectelor variate, cu sesizarea vie a acestui „continuu", care dă unitate dialectică individualului cu socialul, tendinței cu actul, subconștientului cu lucidul. În arta modernă, de aici rezultă, mi se pare, importanța subtextului, a sugestiei care face corp comun cu „textul" artistic tocmai din cauza acestui „continuum" între văzut și întrezărit, între indicat și bănuit, între înfăptuit și ceea ce e pe cale de a apărea. De aici izvorăște, cred, melodia infinită (Wagner) și monologul interior fără punctuație (Joyce), coloana nesfîrșită (Brîncuși) și „informalul" (Hartung).

După alți teoreticieni contemporani, de pildă Picon, se pare că una dintre caracteristicile *vetustității* ar fi claritatea, limpezimea înțelegerii carteziene a lumii. O operă de artă ar fi deci cu atît mai *modernă*, cu cît ar include o doză mai mare de ceață, care estompează contururile. Logica aristotelică ar fi distrugătoare pentru construcția artistică, întrucît figurile ei mii de ani repetate s-au transformat prin practica mintală a filistinului în clișee goale de emoție autentică, de viață adevărată.

De aici exploziile de entuziasm pentru tenebrele — și exclusiv pentru tenebrele — monologului interior, în care gîndirea se năclăiește în pasta groasă a afectelor și ideilor contradictorii ; de aici prețuirea artistică pentru lumea în care orbecăie neputincioase — și exclusiv pentru această orbecăire neputincioasă — personajele de tip kafkian, pentru structura difuză a evenimentelor ce se petrec în romanele epigonilor lui Faulkner, pentru excentricitățile teatrului absurdului și, la un nivel mai coborît, pentru „umorul negru". Elogiul „gestului" artistic nedeliberat, spontan (fie că este vorba de *action-painting*, fie de muzica aleatorie), din care rațiunea clară n-a avut timpul să alunge clocotul străfundurilor prelogice, tot de aici ar deriva. Referindu-se

la atacul împotriva logicii pe care îl dădea în deceniul al treilea al secolului nostru suprarealismul, René Huyghe spune : „Astăzi ostilitățile cu rațiunea, pe care le-a deschis suprarealismul sînt într-un fel închise... Arta pe care o numim expresionism abstract și care reprezintă punctul cel mai avansat al mișcării moderniste s-a stabilit dincolo de acest conflict, într-o zonă în care rațiunea nu mai joacă măcar rolul de adversar“ [7].

Furia iconoclastă împotriva acestui zeu — gîndirea limpede și fără obscurități — care s-a impus timp de veacuri gîndirii europene nu numai în filozofie și știință, dar și în creația artistică, a început încă cu Nietzsche și Bergson. În „modernism“ el atinge însă intensități pe care cei doi gînditori le-ar respinge, probabil, ca depășind intențiile lor.

★

Sigur că dozajul rece al „efectelor artistice“, care ar putea fi codificat în prescripții academiste, omoară fiorul emoțional al artei autentice. Numai cel ce n-a încercat vreodată cu adevărat un asemenea fior poate subscrie la o invazie totală a rațiunii riguroase, care cu lumina ei orbitoare poate șterge hotarul nestatornic dintre știință și artă. Prohodul artei pe care îl cîntă azi unii oameni de știință — din fericire foarte puțini — aici s-a născut.

Dar a împinge „haloul“ de nedeterminare al sugestiei, artistice care lasă loc visului, pînă la distrugerea miezului pe care îl înconjură acest „halo“ înseamnă a ajunge tocmai la absolutizările „modernismului“ decadent și nu la adevărata modernitate, înseamnă a deschide o poartă largă tuturor imposturilor.

Impostura artistică merge către facilitate, confundînd căutarea esenței fluide a realității cu căutarea impreciziei nebuloase. În vreme ce modernitatea autentică merge pe drumul dialogului dintre artist și consumatorul de artă contemporan, în vreme ce — în ceea ce au ei mai bun — Joyce, Eugen Ionescu, Brâncuși sau Moore merg în întîmpinarea viziunii generale despre lume a omului modern, lume în neîncetată transformare dialectică, modernismul decadent, falsa modernitate, epigonismul modernist merg către un vag cu totul negrăitor, în care nu regăsim fluiditatea dialectică a realității, ci numai facilitatea confecționării unor lucrări inexpresive, prezentînd în locul esențelor fluide un *flou* al ceții viziunii lor rudimentare asupra lumii, viziune exprimată de o rudimentaritate a lucrării pe care o prezintă drept operă de artă.

De aceea, fără a ignora ceea ce poate fi comun modernității noastre cu modernitatea artei universale contemporane, nu putem, ca oameni ai unei orînduiri noi și moștenitori totodată ai unor tradiții artistice specifice, să nu ne întrebăm ce poate fi valoros pentru dezvoltarea artei noastre și ce poate fi stînjenitor. Dacă am făcut alteori greșeli minimalizînd realizările unor mari artiști contemporani, închizînd ochii la ceea ce în opera lor era consonant cu sensibilitatea artistică autentică a secolului nostru, la noutatea radicală adusă de ei în patrimo-

[7] René Huyghe, *L'art et l'âme*, Ed. Flammarion, Paris, 1960, p. 467.

niul culturii umane, ar însemna să facem o greșeală simetrică astăzi dacă nu am privi cu luciditate critică încercările de preluare *tale-quale* a unor procedee artistice și mai ales a unui *conținut artistic* care nu pot fi consonante cu idealurile *noastre* contemporane, care deci ar fi străine modernității *noastre*.

Dacă, așa cum spuneam mai înainte, dezvoltarea gîndirii, progresele cunoașterii, saltul uriaș al științei contemporane duc la transformări ale sensibilității artistice asemănătoare pe întreaga suprafață a globului, nu putem uita că această sensibilitate (a artistului și consumatorului de artă) este în funcție și de tradițiile specifice fiecărui popor și de orînduirea socială în care el își făurește astăzi viitorul.

Modernitatea presupune, fără îndoială, inovație, dar inovație pe linia ascendenței unei tradiții naționale, care a constituit de-a lungul istoriei exprimarea specifică a evenimentelor epocale, a năzuințelor aprinse, a luptei poporului respectiv pentru o viață mai umană, pentru făurirea condițiilor propice dezalienării omului, a regăsirii propriei lui esențe. Iar această *esență umană* s-a amplificat mereu prin desfășurarea obiectivă a dezvoltării societății omenești în condiții specifice fiecărui popor. Astăzi această esență umană suferă transformări adînci, în funcție atît de progresele științei, cît și de *revoluționarea relațiilor sociale*, care cunosc o amploare încă neîntîlnită în istorie. Oamenii epocii noastre socialiste așteaptă de aceea de la arta contemporană, de la *modernitatea* ei, tocmai expresia în modalitate estetică a acestor transformări adînci ale esenței *lor* umane în care se înfăptuiește o sinteză deplină între universal și național. Toate elementele noi, legate de curentele inovatoare în ceea ce au avut esențial acestea, rămîn mute pentru sensibilitatea estetică a contemporanului nostru dacă ele nu răspund pe undeva problematicii lui, dacă rămîn exterioare ansamblului idealului său de viață, preocupărilor și năzuințelor lui. A fi concordant cu epoca noastră în artă, a fi deci modern cu adevărat înseamnă, cred, a milita pentru acea artă care face vii, pregnante, colorate, emoționante frămîntările omului zilelor noastre, nemulțumirile și satisfacțiile lui, bucuriile izbînzilor și durerile eșecurilor în toată complexitatea unei lumi care se schimbă din temelii. Implicațiile umane, intelectuale și afective, ale unor transformări sociale care depășesc în amploare tot ceea ce a însemnat în trecut vreo revoluție, amplificarea și complexitatea capacității umane de receptare a unei lumi ale cărei dimensiuni accesibile omului au crescut într-o măsură necunoscută și de nebănuit vreodată, toate acestea trebuie să fie exprimate, cu mijloacele lui originale, de către artistul zilelor noastre dacă el este cu adevărat modern și deci consonant cu idealul nostru contemporan. Nici o „tehnică avansată" nu va salva arta lui de pericolul de a fi vetustă dacă el însuși va rămîne un om al trecutului, străin de aceste preocupări, „amputat" de ideal. Oricît de izbitoare ar fi îndemînarea lui tehnică „modernă", el va rămîne în urma exigențelor noastre estetice, va fi un mărunt meșteșugar al artei lui dacă nu va izbuti, comunicîndu-ne clocotul lui propriu, să pună în clocot sensibilitatea noastră aptă a fi zguduită numai de idealurile la care aderăm.

Cele cîteva trăsături ale modernității în artă amintite mai sus își capătă sens axiologic numai în funcție de problematica umană pe

care o exprimă, numai în funcție de zăcămintele aperceptive din sufletele omenești pe care le pot pune în efervescență. Cine poate, fără a fi ridicol, să nege astăzi valoarea artistică a unui Kafka, a unui Schönberg, a unui Dali ! Dar arta lor, de mare forță sugestivă, face pregnant de dureroasă, de dezesperantă acea stare de însingurare a omului, înstrăinat de sine, incapabil să aibă o comuniune profundă cu alt om, închis, claustrat în restrînsul lui „univers interior", așa cum au resimțit acești mari artiști „condiția umană" *modernă* din lumea în care *ei* au trăit.

Dar efortul de a fi moderni *în lumea socialistă* și în alte coordonate naționale este oare compatibil cu o asemenea artă ?

Modernitatea artistică la noi nu poate, cred, ignora idealul *nostru* contemporan, năzuința aprinsă către omenia deplină, către comuniunea largă între oamenii ce-și făuresc o viață demnă de a fi trăită. Această modernitate artistică beneficiază fără îndoială de modalitățile de creație elaborate de marile talente care, în toată lumea, au îmbogățit în veacul nostru capacitatea de *receptare artistică* a realității. Dar modernitatea noastră este modernitatea omului care luptă împotriva însingurării, care crede în eminența comuniunii umane, care știe că numai prin mari eforturi colective va reuși să înlăture ceea ce milenii de viață asuprită au dus la înstrăinarea omului de sine însuși. Artistul, de pe meleagurile patriei noastre, este *modern* astăzi, atunci cînd, cu unelte artistice evoluate, (în care se adună reușitele excepționale ale înaintașilor și cuceririle contemporanilor de pretutindeni), face pregnant idealul închegării depline a acelei societăți în care mizeria, ignoranța, sărăcia spirituală trebuie să lase locul îndestulării, culturii de înalt nivel, amplei bogății a unei vieți spirituale dătătoare de cele mai intense bucurii. Patosul revoluționar al poeziei unui Mihai Beniuc, Eugen Jebeleanu sau Maria Banuș, efervescența construcției unei lumi noi, care vibrează, de pildă, în *Risipitorii* lui Marin Preda, sînt în acest sens grăitoare pe linia modernității. Am putea cita tot în acest sens alte numeroase nume, dar nu ne-am propus aici să cercetăm titlurile de modernitate ale artiștilor români contemporani.

Tinerii noștri pictori, ca Ion Alin Gheorghiu sau Brăduț Covaliu, sculptorii din ultimele generații, ca Gh. Apostu sau Ioana Casargian, preluînd exemplele unui Brâncuși sau ale unui Ion Țuculescu, au știut să dea modernității noastre adîncimea de emoție care vine din străfundurile artei populare împletită într-o admirabilă sinteză cu bucuria de viață a contemporanilor făuritori de orînduire nouă. Densitatea umanismului pe care un George Enescu a pus-o în muzica lui pentru *Oedip* o găsim preluată în lucrările unor tineri compozitori care beneficiază de toate cuceririle scriiturii muzicii contemporane, ca Tiberiu Olah sau Anatol Vieru. Modernității noastre îi aparțin totodată poeți foarte tineri, ca Ion Gheorghe, Ana Blandiana sau Marin Sorescu, ca și patriarhul în viață al literaturii române, Tudor Arghezi, despre care Tudor Vianu spunea, într-una din ultimele lui lucrări, cuvinte semnificative pentru caracterul general al modernității la noi. Arătînd că poetul a mers pe drumul acelora care „au știut să ducă la o înaltă treaptă a expresivității graiul tuturor, graiul întregului popor", Tudor Vianu continuă : „Așa a făcut Arghezi, într-un moment în care socialismul, punîn-

du-i la dispoziție o concepție generală asupra lumii și a istoriei, i-a dat posibilitatea să intoneze în limba strămoșilor, adusă la o putere superioară a expresiei, *imnul de proslăvire a înălțării umane*" [8].

Modernitatea aceasta nu poate fi satisfăcută de teza operei de artă înțeleasă ca „obiect" și nu ca *mesaj*. Pentru modernii altor meridiane, această teză despre artă care *nu exprimă, ci „există"*, a devenit o teză de largă circulație. Încă din 1935 Igor Stravinski spunea în *Chroniques de ma vie* : „Eu consider muzica, prin esența ei, neputincioasă de a exprima ceva : un sentiment, o stare psihologică, un fenomen al naturii etc." Mai aproape de noi, Alain Robbe-Grillet spune despre romancier : „A crede că romancierul are ceva de spus și că el caută apoi *cum* s-o spună reprezintă cel mai grav contrasens. Căci tocmai acest «cum», acest fel de a zice constituie proiectul lui de scriitor, proiect dintre cele mai obscure și care va fi mai tîrziu conținutul îndoielnic al cărții sale" [9]. Esteticieni de prestigiu ca E. Souriau [10] sau E. Gilson [11] teoretizează îndelung asupra operei de artă ca *obiect* și nu ca *limbaj*, asupra actului creator ca *instaurare* și nu ca *mesaj*. De aici rezultă și o altă trăsătură a acestei modernități despre care vorbește Rolland Barthes : în vreme ce Balzac sau Tolstoi istoriseau *ceva* cititorului, argumentează criticul francez, romancierii noului val se străduiesc să-i arate cît este de dificil de încropit un roman... Plăcerea consumatorului de artă ar fi deci datorată, în receptarea unei opere de artă moderne, exclusiv „jocului cu cărțile pe față" al artistului. Emoția estetică ar fi astăzi doar o subțire satisfacție intelectuală, pricinuită de sesizarea modului în care artistul „trage sforile" jocului său.

Ei bine, cred că modernitatea *noastră* nu se poate reduce la atît. Încă în 1939, G. Călinescu, vorbind despre poezia modernă, sublinia cu cursive : „*Purificarea intenționată de conținut a poeziei este fără urmări estetice, deoarece în mod normal, conștienți sau inconștienți, noi avem un conținut. Sterilizarea duce în chip fatal la absurditate*" [12]. Dacă cititorul sau spectatorul cu o educație estetică formată poate găsi un spor de delectare detectînd procedeele noi, evoluate ale artistului modern, deplina lui emoție estetică este constituită numai prin participarea întregii lui personalități la receptarea operei de artă. Numai dacă opera aceasta aduce un *mesaj* al artistului, care exprimă prin *limbajul* specific al artei sale preocupările și năzuințele noastre, numai atunci opera lui este pentru noi modernă, consonantă adică cu idealurile noastre contemporane.

---

[8] Tudor Vianu, *Arghezi poet al omului*, București, E.P.L., 1964, p. 233 (subl. ns.).

[9] Alain Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Paris, Les éditions de minuit, 1963, p. 121.

[10] Etienne Souriau, *L'instauration philosophique*, Paris, 1939.

[11] E. Gilson, *Les arts du beau*, Paris, ed. Vrin, 1963, passim.

[12] G. Călinescu, *Principii de estetică*, București, 1939, p. 60.

CONCEPȚIA LUI A. D. XENOPOL ASUPRA SERIILOR ISTORICE

DE

N. GOGONEAȚĂ

Filozofia istoriei elaborată de A. D. Xenopol se caracterizează prin încercarea de a împăca și sintetiza într-o teorie originală două tendințe distincte ce se manifestă în acest domeniu spre sfîrșitul secolului al XIX-lea. Este vorba, pe de o parte, de tendința acelor gînditori care, entuziasmați de succesele științelor naturii năzuiau să aplice și în istorie aceleași principii metodologice utilizate în domeniul vecin, iar pe de altă parte, de tendința gînditorilor care, preocupați a releva specificul istoriei se arătau ostili recunoașterii unor puncte de contact între istorie, declarată disciplină a individualului, și științele de legi.

Gînditorul român caută să preia de la fiecare dintre aceste tendințe ceea ce consideră drept achiziție științifică de valoare și să elimine exagerările și unilateralitatea. El recunoaște deci valoarea metodologică și pentru istorie a principiilor de care se călăuzesc științele exacte (orientarea spre fapte, determinismul, cognoscibilitatea), dar repudiază încercările „filozofilor naturaliști" de a strămuta legile naturii în viața socială, ignorîndu-i specificul. Xenopol este de acord și cu cei ce considerau istoria o disciplină care studiază fenomene mereu schimbătoare, fapte de succesiune și o declarau știință a individualului, dar respinge întemeierea ei pe principii finaliste sau subiectiviste, încercînd o fundamentare realistă și materialistă a acestei teze. Xenopol crede că află în seriile istorice acel element de ordonare a faptelor reale care să confere într-adevăr istoriei caracterul de știință riguroasă, bazată pe determinism, și totodată s-o întemeieze ca știință a individului.

Concepția lui Xenopol asupra seriilor istorice oglindește deci acest specific al poziției sale, al încercării de a sintetiza două tendințe, din care a rezultat o teorie originală și îndrăzneață, nu lipsită însă de anumite contradicții. Atît în ceea ce privește fundamentarea teoretică a concepției sale despre seriile istorice, cît și în ceea ce privește aplicarea ei practică în seriile de istoriografie, se poate urmări măsura în care gînditorul și istoricul român a depășit antagonismul

Rev. filoz., 13, 8, p. 1025–1035, București, 1966

celor două tendințe amintite sau a trebuit să-i cedeze, realiindu-se cînd uneia, cînd alteia.

De remarcat faptul că încă din studiul de tinerețe *Istoriile civilizațiunii* se conturează poziția sa originală, afirmată atît de prestigios cu trei decenii mai tîrziu. Xenopol se raliază principiilor materialiste ale științei vremii sale și relevă necesitatea de a se cerceta fundamentele istoriei.

Șchițînd tabloul complex al vieții sociale și spirituale din epoca sa, viitorul istoric repudiază de pe acum sistemele speculative, „fără nici o bază reală", sau semnalează caducitatea formelor sociale care păreau odată „adevărate și legitime", pentru a releva manifestarea în istorie a unei necesități inexorabile : „Prin mijlocul acestor anomalii trece puterea fatală care ne împinge necontenit înainte, puterea progresului, a civilizațiunei" [1].

Fără să se situeze pe primul plan al expunerii, ideea că istoria înfățișează tablouri „succesive" [2] în „cadruri variate", „serii", se află prezentă și ea în acest studiu.

Ceea ce trebuie remarcat în acest studiu de tinerețe este atitudinea critică față de istoriografia care tindea să transforme istoria într-un catalog de fapte și căreia Xenopol îi opune o istoriografie capabilă să dezvăluie „dinamica progresului", „forțele" care îl generează, „legile după care omenirea (sau un popor) se dezvoltă" [3]. Țelul acesta, al aflării fundamentelor științei istorice, i se pare viitorului istoric pe deplin realizabil în secolul triumfului științei și al viziunii realiste, materialiste asupra lumii. Faptul de a pune problema constituirii științei istorice ne relevă de pe acum vocația teoretică a lui Xenopol, istoricul dublat în permanență de un gînditor, totdeauna preocupat de a asigura un fundament filozofic disciplinei preferate. Făgașul pe care voia să îndrumeze cercetările istorice este delimitat de coordonate filozofice materialiste, care afirmă existența obiectivă și legică a universului, eliminînd orice intervenție a supranaturalului. „E de observat — remarca Xenopol — că acest mod de a trata istoria (cel științific — *N. G.*) nu putea să se nască decît în secolul nostru, în care întreaga dezvoltare a spiritului tinde să recunoască că transformările universului sînt productul unor legi nestrămutate, că nimica nu este datorit nici oarbei întîmplări, nici unei intervențiuni directe a dumnezeirii în mersul lumii, adică minunilor" [4].

Lucrarea sa de bază *Principiile fundamentale ale istoriei,* elaborată în anii maturității, după o bogată și rodnică activitate în domeniul istoriografiei, debutează prin respingerea subiectivismului și afirmarea realității spațiului și timpului, pentru ca imediat Xenopol să anunțe intenția sa de a pune istoria pe temelii proprii, de a cerceta logica succesiunii, bazîndu-se pe fapte reale.

Atît în *Principiile fundamentale ale istoriei,* cît și în studiile speciale în care abordează problemele legate de definirea seriilor isto-

---

[1] A. D. Xenopol, *Istoriile civilizațiunii,* în „Convorbiri literare", 1869, p. 106.
[2] *Ibidem,* p. 109.
[3] *Ibidem,* p. 121.
[4] *Ibidem,* p. 122.

rice — *Cauzalitatea în succesiune, Noțiunea valorii în istorie,* comunicări ample prezentate în ședințele Secției istorice a Academiei Române — se observă constant două planuri de tratare : mai întîi afirmarea unor principii filozofice materialiste („realitatea" științei, a cauzalității etc.), comune întregii științe, după care urmează încercarea de a determina specificul teoretic-metodologic al istoriei, întemeierea ei pe seriile cauzale (denumite frecvent și serii istorice). În prima parte a studiului nostru ne vom referi mai mult la aceste două comunicări întrucît ele reiau și aprofundează tezele care constituie pilonii de bază ai teoriei sale originale despre seriile istorice.

Cauzalitatea în succesiune reprezintă o încercare de fundamentare filozofică, prin apel la problema cauzalității, a teoriei seriilor.

Se disting în această lucrare două planuri de cercetare. Pentru a argumenta ideea sa favorită, anume că seriile sînt impuse istoricului de realitatea însăși, gînditorul dezvoltă la început cîteva principii filozofice cu privire la *realitatea* științei (și a cauzalității), pentru a trece apoi la o clasificare, ce se vrea inspirată de realitate, a formelor cauzalității : cauzalitatea de repetiție, care se exprimă în legi și cauzalitatea de succesiune, care se exprimă în serii.

Enunțînd teza materialistă după care „cauza se raportă la obiecte reale", Xenopol simte nevoia de a stabili de la început un principiu mai general cu privire la cunoaștere, un postulat gnoseologic. Este principiul denumit al *realității științei* și învestit de Xenopol cu atîta importanță, încît socoate că fără enunțarea lui nu ar putea face nici un pas înainte. E, în fond, afirmarea teoriei materialiste a reflectării, după cum rezultă din definiția și în genere din interpretarea științei : „Știința nu este o plăsmuire a minții noastre... ; ea nu este decît reflexul realității în mintea noastră, proiecțiunea rațiunii lucrurilor în rațiunea omenească" [5]. Realitatea însăși e interpretată în chip materialist ca natură, ca existență obiectivă : „Știința nu este altceva decît pătrunderea de către minte a tainelor naturii obiective" [6]. Aceste idei nu reprezintă afirmații făcute în treacăt, fără legătură cu teoria istoriei propriu-zise, ci constituie premise teoretice, dezvoltate pe multe pagini, ale principiilor fundamentale aparținînd științei istorice, principii ce afirmă realitatea, obiectivitatea istoriei, capacitatea de a reflecta faptele reale, de a reconstitui adevărul. Se poate observa că, în aceste probleme fundamentale ale științei și filozofiei științei, Xenopol nu diferențiază istoria de știința naturii, ci include toate disciplinele în capitolul larg al științei. Așa se și explică prezența a numeroase pagini de teoria științei în lucrările sale destinate teoriei istoriei, pagini care la prima vedere ar părea un corp străin în raport cu problematica centrală. Dar Xenopol ținea să asigure istoriei o temelie durabilă, care este aceea a oricărei științe, și numai după aceea să-i afle specificul. El nu pregetă să polemizeze cu idealismul în probleme fundamentale de filozofie, de gnoseologie etc. Despre „legile care ocîrmuiesc fenomenele" Xenopol spune, de pildă, replicînd idealismului, că „nu sînt productele minții noastre", ci „alcătuiesc natura intimă a uni-

[5] A. D. Xenopol, *Cauzalitatea în succesiune,* București, 1906, p. 2.
[6] *Ibidem,* p. 3.

versului, natură pe care mintea a parvenit a și-o însuși după nespuse opintiri" [7]. Rezultatele științei intră în patrimoniul întregii omeniri, ajutînd-o să stăpînească natura. Descoperirea unei noi planete de către Le Verrier prin calcul matematic e o dovadă a cunoașterii legilor reale. Și de aici principiul gnoseologic materialist : ordinea ideilor *în știință* caută să reproducă ordinea fenomenelor.

În numele acestor principii materialiste, Xenopol întreține o vie polemică cu reprezentanții neokantianismului, Max Adler și W. Windelband, care negau obiectivitatea științei, considerînd-o creație a spiritului.

Luînd ca punct de plecare principiul filozofic materialist după care „realitatea este originea tuturor percepțiunilor și a tuturor noțiunilor noastre" și izvorul din care decurge știința, A. D. Xenopol stabilește și în *problema cauzalității* un cadru de tratare materialist, care afirmă atît existența real obiectivă a cauzelor cît și posibilitatea cunoașterii lor prin apelul la experiență : „Știința fiind deci reproducerea intelectuală a realității însăși, urmează că *și cauzele fenomenelor reale percepute de spiritul nostru nu sînt decît reproducerea intelectuală a cauzelor resort, și ele reale, care împing faptele la lumină.*

Atribuind deci, împotriva unor filozofi, cunoștința cauzei, în sensul arătat, experienței..." [8].

Definiția de mai sus învederează perspectiva materialistă din care examinează Xenopol problema cauzalității. În aceeași comunicare, Xenopol dezvoltă însă și teza după care forța și condițiile ar avea o *egală importanță* în determinarea efectului. Consecința unei asemenea teze e imposibilitatea legității la fenomenele mereu schimbătoare ale istoriei : întrucît *condițiile* producerii evenimentelor *se schimbă mereu, faptele* istoriei au un caracter *unic*, singular. Legile sînt posibile în condițiile constante, repetabile ; altfel, susține Xenopol, devin simple „legi abstracte". Aceasta din urmă ar fi cazul istoriei : aici faptele se pot arăta o singură dată în scurgerea timpului, date fiind condițiile mereu schimbate în care se manifestă factorii istoriei, „puterile" care o împing înainte. Acțiunea timpului ar fi aici hotărîtoare, repetabilitatea trăsăturilor esențiale ar fi exclusă, de unde imposibilitatea existenței legilor de producere a acestor fenomene : „Însă cauzalitatea în succesiune înlănțuind tot fenomene deosebite, manifestarea ei sub formă de lege e cu neputință, și ea trebuie să ia singura formă pe care timpul o învoiește, cea serială" [9].

Aflarea cauzelor la fenomenele de succesiune ar prezenta însă avantajul că, prin metoda directă, prin cunoașterea nemijlocită a faptelor, se poate coborî în timp, pe firul succesiunii, pînă la cauze foarte îndepărtate.

În cele din urmă, Xenopol susține chiar că științele de succesiune ar poseda o superioritate în privința explicării cauzale. În științele istorice, de succesiune, se poate merge din verigă în verigă la stabilirea cauzelor mai apropiate sau mai îndepărtate ale evenimen-

---

[7] A. D. Xenopol, *Cauzalitatea în succesiune*, București, 1906, p. 3.
[8] *Ibidem*, p. 6.
[9] *Ibidem*, p. 36—37.

telor, pe cînd în științele de repetiție cercetătorul s-ar izbi mai curînd de o cauză ultimă, greu de cunoscut.

Xenopol împărtășește concepția după care istoria este o știință a individualului. Pentru o atare concepție se ridică însă o problemă esențială : aceea a modalității constituirii istoriei ca știință. Din moment ce istoriei i se refuză recunoașterea legității pe motiv că în succesiune lipsește repetabilitatea caracterelor esențiale ale evenimentelor, se impune un răspuns la întrebarea : cum se poate constitui o știință dacă nu poate stabili legi, care este elementul de legătură între evenimente, criteriul de selecție a faptelor și de ordonare a lor ? Problema fundamentării științei istorice va constitui obiectul altei comunicări a lui Xenopol, cu pronunțat accent polemic antikantian : *Noțiunea valorii în istorie*. Afirmînd obiectivitatea istoriei, filozoful nostru încearcă să demonstreze posibilitatea întemeierii științei istorice pe *sistemul serial*, respingînd totodată subiectivismul filozofilor neokantieni în problema fundamentării științei istorice. Windelband, Rickert, Grotenfeld au recurs la noțiunea de valoare — valoare-culturală, valoare absolută — în încercarea de a găsi un „factor organizator" al istoriei, un criteriu de selectare și de ierarhizare a faptelor istorice.

În studiul său *Noțiunea valorii în istorie*, Xenopol aduce însă obiecții fundamentale teoriei valorilor, atît sub raport principial, cît și sub raportul aplicabilității practice a unei asemenea concepții. Obiecția de bază, care revine în variante diferite în cursul acestui studiu, e aceea că „prin noțiunea valorii se introduce un element personal și antiștiințific în organismul istoriei" [10]. Prin conținutul ei, obiecția lui Xenopol respinge anume subiectivismul teoriei valorilor și, în principiu, subiectivismul istoric. Luînd în discuție argumentele furnizate de diferiți adepți ai teoriei valorilor, Xenopol le respinge rînd pe rînd, relevînd caracterul vulnerabil al fiecăreia. Bernheim înțelege valoarea ca un element psihic-teleologic — tendințele omenirii de a atinge anumite ținte. Rickert consideră că știința istoriei trebuie să se organizeze în jurul „valorilor culturale". Windelband merge încă mai departe decît Rickert, relevă Xenopol, și acordă rațiunii dreptul de a opune propria sa valoare sistemului puternic al valorilor istoriei sau pune drept țintă a istoriei realizarea unei concepții morale și concepe valorile ca pe niște „determinațiuni raționale supraindividuale".

Un alt neokantian, Karl Adler, caută să întemeieze și el științele spiritului pe noțiunea de valoare, care însă ar fi refractară cauzalității, ea fiind fundată pe concepția teleologică.

Care este principala dificultate ce rezultă din susținerea acestor puncte de vedere ? Xenopol pune în evidență faptul că, făcîndu-se din valoare factorul organizator al științei istorice, se introduce în această disciplină un punct de vedere personal, subiectiv, în măsura în care subiectul cugetător are libertatea de a aprecia și ierarhiza faptele, raportîndu-le la anumite țeluri ale sale.

În expunerea trecutului se face prea mult loc eului, care, este un „element perturbător". Noțiunea valorii introdusă în istorie i se pare lui Xenopol a fi un mijloc care lasă diferite portițe deschise

[10] A. D. Xenopol, *Noțiunea valorii în istorie*, București, 1905, p. 11.

subiectivității în expunerea faptelor. Valoarea e o noțiune prin ea însăși relativă ; cînd este vorba de a aprecia importanța faptelor istorice, indivizii atribuie o valoare mai mare faptelor legate de interesele lor, de cîmpul lor de activitate și se orientează în mod unilateral spre anumite grupe de fenomene.

Totodată, noțiunea de valoare s-ar putea aplica numai istoriei în sens restrîns, istoriei sociale, ea neputînd fi extinsă asupra istoriei în sens larg, incluzînd și istoria Pămîntului, a viețuitoarelor etc. Căci, obiectează Xenopol, cum s-ar putea explica dezvoltarea terestră sau organică, apelîndu-se la valorile culturale, specifice omului ?

A. D. Xenopol nu neagă intervenția aprecierii personale în știință, în selectarea și ierarhizarea faptelor, apreciere care echivalează cu exprimarea valorii lor. Dar observă că aprecierea pesonală devine o piedică atunci cînd valoarea e transformată în criteriul de selectare și de ordonare a faptelor, părăsindu-se adevăratul criteriu ce trebuie să se afle la baza științelor : stabilirea adevărului eliberat de orice influențe personale, subiective. Subiectivismului de care e pătrunsă teoria neokantienilor, Xenopol îi opune o concepție ce ar putea fi numită a obiectivității științifice. Ea se definește pregnant mai cu seamă în rîndurile următoare, îndreptate împotriva introducerii elementului personal, subiectiv în știință : „Acest eu este un element perturbător, pe care trebuie să ne silim să-l neutralizăm pe cît e cu putință. Introducînd ideea valorii în istorie, el este întărit, i se dă un rol precumpănitor și se merge deci tocmai împotriva tendinței timpului nostru, care este de a desface cît mai mult istoria de elementul personal și de a-i întipări caracterul obiectiv, care deosebește cercetările în adevăr științifice“ [11]. Să reținem deci : tendința timpului, căreia i se raliază Xenopol, e aceea de a asigura științei un caracter obiectiv, eliberat de orice influențe ale unei interpretări subiective. Aprecierea faptelor trebuie lăsată în concepția sa pe seama cititorului, fiind exclusă din atribuțiile istoricului : „Cetitorul are de judecat și de apreciat faptele. Istoricul nu poate îndeplini această treabă pentru toată lumea deodată, și sistemul valorilor pe care-l va aplica faptelor istorice nu va putea avea alt scop decît acela de a impune felul său de a vedea tuturor celor ce-l vor citi“ [12].

Xenopol a respins teoria valorilor și pentru că aceasta sapă o prăpastie între spirit și materie, reducînd domeniul dezvoltării la cel al spiritului. În opoziție cu neokantienii, el concepe dezvoltarea ca un proces neîntrerupt, care cuprinde atît lumea materială, cît și pe cea spirituală, aceasta din urmă nefiind decît o verigă a celei dintîi. Istoricul român aduce, așadar, obiecții neokantienilor și din perspectiva unui gînditor care are o concepție asupra lumii în ansamblu materialistă. „Nu se poate tăgădui — remarcă Xenopol — că dezvoltarea omenirii ca spirit nu este decît ultima verigă, e drept cea mai însemnată, a unei dezvoltări anterioare“ [13]. Și mai departe el relevă că dezvoltarea se constată nu numai în domeniul spiritului, ci și în acela al formelor

[11] A. D. Xenopol, *Noțiunea valorii în istorie*, București, 1905, p. 12.
[12] *Ibidem*, p. 11.
[13] *Ibidem*, p. 14.

organice care duc la apariția omului. De unde concluzia firească, în spirit materialist, că istoria „nu se poate desface de totul care-i slujește de temelie, de materia pe care spiritul a crescut“ [14].

Spre deosebire de neokantieni, Xenopol caută un criteriu de selectare și de ordonare a faptelor istorice care să răspundă în mod deplin cerințelor impuse de obiectivitatea științifică și totodată să aibă o valabilitate generală pentru toate verigile dezvoltării. În *Noțiunea valorii în istorie*, gînditorul ieșean aduce noi precizări în legătură cu acest criteriu, pe care-l vede în seriile istorice, seriile cauzale. Efortul constructiv e îndreptat în această lucrare în direcția demonstrării ideii după care seriile reprezintă generalul în istorie, un general de un fel deosebit pe care se poate întemeia istoria ca știință. Studiul marchează o schimbare în opinia lui Xenopol, care inițial susținuse că scopul științei este stabilirea adevărului și nu a legilor, a generalului. În studiul de față, Xenopol, deși critică subiectivismul neokantienilor, acceptă ideea lui Rickert după care în istorie ar exista un general de un fel deosebit. El consideră și încearcă să argumenteze această convingere că seriile istorice, puse de el la temelia științei istorice, ar putea îndeplini cu succes acest rol : „Ca să dobîndească cunoștința un caracter științific, trebuie ca ea să fie *turnată în tiparele generale ale noțiunilor abstracte*, și aceasta se îndeplinește tot atît de bine prin mijlocirea seriilor, ca și prin a legilor“ [15]. Ideea că și istoria trebuie să fie turnată în tipare generale *reprezintă un progres vădit al gîndirii lui Xenopol*. Recunoașterea necesității de a stabili generalul constituie un pas important pe calea întemeierii științei istorice care, ca orice știință, nu se poate dispensa de aflarea trăsăturilor generale și esențiale ale evenimentelor, ale fenomenelor cercetate. De asemenea ideea că seriile cauzale constituie „cadre obștești de succesiune“, idee susținută în această lucrare, ar fi putut constitui o cale rodnică de cercetare a generalului în istorie : „Aceste cadre obștești de succesiune sînt *seriile*, în care se înlănțuiesc faptele individuale ale dezvoltării“ [16]. Seria e definită drept o înlănțuire de evenimente care pleacă de la un sîmbure comun pentru a ieși la un rezultat. Elementul care dă unitate seriei e căutat în sfera cauzalității : „Seria înlănțuie faptele individuale deosebite pe firul *cauzalității*. Numai strînsa înlănțuire cauzală dă expunerii dezvoltării și a istoriei caracterul științific“ [17]. Cauzalitatea reprezintă într-adevăr fundamentul oricărei științe, și Xenopol marchează un evident progres față de cei care încercau să construiască știința istoriei pe principii finaliste. Poziția sa e categorică în această privință, după cum se vede și din următoarele cuvinte subliniate de el : „Istoria științifică fără stabilirea nexului cauzal care leagă faptele succesive nu există“ [18].

Odată ajuns în acest punct al demonstrațiilor sale, Xenopol încearcă să opună legilor seriile, afirmînd că acestea din urmă ar constitui un general „deosebit“. În eforturile sale de a argumenta exis-

---

[14] A. D. Xenopol, *Noțiunea valorii în istorie*, București, 1905, p. 17.
[15] *Ibidem*, p. 19.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*, p. 27.
[18] *Ibidem*, p. 29.

tența unui general care nu se exprimă prin legi, ci prin serii care rămîn individuale, istoricul român abordează problema raportului dintre general și individual în istorie, exprimînd anumite puncte de vedere personale. Xenopol afirmă că generalul exprimat de serii ar fi cînd „totul" (în acest caz el identifică generalul cu întregul, iar raportul general-individual cu raportul întreg-parte), cînd factorul „organizator", care ajută pe istoric să grupeze faptele (ceea ce echivalează cu introducerea unui punct de vedere subiectivist în știință), sau pur și simplu afirmă că generalul în istorie „rămîne tot individual în privința timpului, adică el nu se produce decît o dată în cursul vremurilor și nu se mai repetă niciodată" [19], negînd de fapt generalul.

Exemplele prin care se încearcă ilustrarea tezei după care seria exprimă generalul nu sînt prezentate analitic, ci rămîn în aceste comunicări simple referiri la geologie sau istorie.

Xenopol crede că se poate suplini absența legilor în istorie prin sistemul serial, rezultat din clasificarea seriilor istorice. Prin supraordonarea și coordonarea seriilor ar rezulta, după opinia sa, o schemă de adevăruri suprapuse, un sistem științific care ar putea conferi istoriei caracterul de știință. Aceasta este și concluzia studiului îndreptat împotriva subiectivismului neokantian. Istoria este o știință, dar nu datorită noțiunii valorii : „Elementele deci pe care se întemeiază caracterul științific al disciplinelor care tratează despre succesiune sînt : *noțiunea generală a seriei și sistemul pe care aceste serii îl alcătuiesc*" [20].

Importanța seriilor pentru cercetarea istoriei ar fi, după opinia lui Xenopol, dublă : 1) seriile ar facilita alegerea faptelor mai importante în înlănțuirea lor, favorizînd stabilirea ideilor obștești pe care se reazemă istoria, și 2) ar permite raportarea faptelor la puterile și la împrejurările care le-au dat naștere.

Am trecut în revistă pînă acum numai aspectul teoretic al concepției lui Xenopol asupra seriilor istorice. Nu trebuie însă pierdut din vedere că, în lucrările sale de istorie a românilor, gînditorul și istoricul ieșean a aplicat în practică principiile sale teoretice. Înainte de a formula anumite concluzii, cercetarea noastră va trebui deci să examineze cum se conturează viziunea lui Xenopol asupra seriilor istorice în aspectul ei practic-aplicativ. Xenopol afirmase în considerațiile sale teoretice că rolul seriilor ar fi, printre altele, și acela de a raporta fenomenele la puterile și la împrejurările care le-au dat naștere. Această idee poate fi interpretată în dublu sens : prin puteri și împrejurări Xenopol înțelege uneori cauza fenomenelor, alteori le identifică cu factorii auxiliari ai istoriei. Cînd caută să aplice în practică teoria supra seriilor, istoricul ieșean ajunge în mod inevitabil la problema puterilor sau a factorilor în istorie, ceea ce ne determină să conchidem că avea în vedere factorii auxiliari cînd definea rolul seriilor de a se raporta la anumite puteri. Într-adevăr, atît în *Domnia lui Cuza-Vodă* și în *Istoria partidelor politice*, cît și în edițiile istoriei românilor ulterioare elaborării teoriei istoriei, istoricul ieșean se ghidează, de regulă, după trei mari factori cînd stabilește principalele „serii longitudinale" ale unei epoci : factorul politic, cel cultural și cel economic. În prima

[19] A. D. Xenopol, *Noțiunea valorii în istorie*, București, 1905, p. 26.
[20] *Ibidem*, p. 32.

din aceste trei lucrări, Xenopol mărturisea de altfel că în stabilirea seriilor „s-a ținut seamă și de puterea care leagă împreună faptele diverselor timpuri în un lanț neîntrerupt“ [21]. De aici o primă concluzie care se impune : *teoria seriilor este indisolubil legată în concepția lui Xenopol de teoria factorilor*, a puterilor auxiliare ale istoriei (cum mai numește el acești factori). Dar seriile sînt de mai multe feluri. Fiind grupate mai întîi în funcție de factorii amintiți, seriile sînt mai departe împărțite în mai multe categorii, luîndu-se drept criteriu amploarea lor [22]. În perioada domniei lui Cuza, de pildă, ar exista serii istorice mari, care își au începutul în epoca anterioară și vor continua și în viitor ; ar mai fi serii istorice care își au începutul în epoci precedente, dar se sfîrșesc prin împlinire acum ; serii care abia își încep existența, dar o vor continua în viitor și, în fine, seriile istorice scurte care își au începutul și sfîrșitul în această perioadă. Această clasificare, realizată după un criteriu mai mult formal, e mai puțin revelatoare decît prima, totuși ea fixează o ordine a importanței seriilor.

În ce privește seriile politice din anii domniei lui Cuza, Xenopol menționează mai întîi marea serie a regenerării și redeșteptării neamului, care începe după 1821, cu introducerea domniilor naționale, apoi seria atingerii spiritului român cu civilizația apuseană, în speță cu cea franceză, seria unirii Moldovei cu Muntenia, apoi aceea a decăderii orașului Iași (după Unire), seria instaurării unei dinastii străine, seria emancipării poporului român de sub suzeranitatea străinilor, aceea a luptei împotriva privilegiilor, a îmbunătățirii soartei țăranilor etc. Se observă de fapt că aceste serii prezintă, într-o manieră oarecum descriptivă, fenomenele politice care au dus la constituirea statului național român. Deși seriile sînt puse în anumite relații cauzale și aduc o anumită sistematizare a materialului documentar ca și o interpretare a sa, ele nu ne oferă explicația deplină a acestei epoci, pentru că o asemenea explicație nu era posibilă în lumina teoriei factorilor.

În categoria seriilor culturale, Xenopol menționează seria poeziilor patriotice, a poeziilor de iubire, seria istoriei patriotice care trebuie să cedeze istoriei critice, seria utilizării neologismelor și cea opusă, a unei limbi „curate“. În știință ar fi o serie mai veche, a însușirii științei străine, și alta mai nouă, a constituirii științei românești în anumite ramuri.

Se observă aici tendința de clasificare și de periodizare a unor genuri literare sau curente în istoriografie ori filologie și încercarea de a explica de ce unele au trebuit să cedeze locul altora, dar e vizibil și un anumit schematism prin subsumarea lor noțiunii de serie.

În ce privește sfera economicului, Xenopol consemnează anumite tendințe în evoluția finanțelor, a comerțului, a consumului, pe care le denumește serii. Astfel ar fi precumpănirea importului asupra exportului, serie „descrescătoare în puterile țării“, care ar fi favorizată de alte serii : împrumuturile din străinătate pentru înzestrarea țării, creșterea cheltuielilor cauzate de sporirea luxului (serie neutralizată în parte de creșterea producției agricole). Se înregistrează și altă serie

[21] A. D. Xenopol, *Domnia lui Cuza-Vodă*, 1903, vol. I, p. VIII.

[22] Vezi și N. Gogoneață și Z. Ornea, *A. D. Xenopol. Concepția socială și filozofică*, București, Edit. științifică, 1965, p. 219—244.

cu urmări negative : aceea a înmulțirii funcționarilor în detrimentul profesiunilor productive : seria bugetelor neechilibrate și, ca o consecință, „împuținarea" vieții economice românești. Rezumînd, Xenopol caracterizează perioada lui Cuza ca fiind „purtată de două serii suitoare, acea politică și acea culturală, întovărășită de o a treia, mult mai puțin puternică la suiș și mai grabnică la coborîș, acea economică, de unde trebuie numaidecît să se urmeze o descumpănire în viața totală a poporului român" [23]. Această concluzie este vizibil viciată de teoria paralelismului factorilor, care îl împiedică pe Xenopol să sesizeze legăturile mai adînci dintre diferitele sectoare ale vieții sociale și să le ierarhizeze conform cu importanța lor reală.

Poziția proprie lui Xenopol despre care aminteam la început se verifică și în cazul aplicării practice a teoriei despre serii. Orientîndu-se în chip realist, istoricul ieșean urmărește evoluția și tendințele unor aspecte ale vieții sociale așa cum se manifestă ele într-o epocă, încearcă să întrezărească împrejurările care le-au generat, ca și consecințele lor, stabilind în felul acesta seriile epocii respective. El nu urmează o cale speculativă, seriile nu sînt categorii prestabilite, ci asocieri de fapte reale. Pe de altă parte însă se vede și reversul poziției sale : urmărind să reliefeze specificul istoriei, Xenopol nu admite dincolo de seriile istorice existența „legilor transversale", ca în științele exacte. „În istorie nu sînt legi transversale, după care să se repete fără încetare aceleași fapte — afirmă el în prefața lucrării citate —, ci numai serii longitudinale, care apucă încotrova". „...Eminentul istoric și filozof român, deși admite cauzalitatea, refuză să acorde un loc legității — scrie acad. Ath. Joja. — Să nu fie oare pentru că nu-și putea imagina un determinism *concret*, opus determinismului abstract și mecanicist, care exclude — în mod greșit — jocul determinării și al contingenței... ?" [24].

Prin noțiunea de serie istorică, Xenopol înțelege de cele mai multe ori *istoricul* unui aspect al societății, al unei instituții, structurat în așa fel încît să releve *tendințele* în dezvoltarea sectoarelor respective. Astfel există serii politice, culturale, economice, ceea ce înseamnă de fapt istoricul dezvoltării politicii, economiei, culturii, cu preocuparea de a pune în lumină anumite tendințe și de a găsi cauzele și consecințele acestor tendințe. Se mai pot cita, în afara exemplelor produse mai sus, și altele din alte lucrări. În volumul al V-lea al *Istoriei românilor din Dacia Traiană*, ediția a III-a, volum închinat epocii lui Mihai Viteazul, Xenopol menționează „seria istorică a rivalității între Drăculești și Dănești" (de fapt istoricul acestei rivalități cu preocuparea pentru relevarea cauzelor ei). În *Istoria partidelor politice*, el consemnează seria partidului național, seria partidului conservator, seria partidului liberal și analizează condițiile care au determinat gruparea de interese ce a stat la baza alcătuirii acestor organizații politice.

Seria istorică este istoria unui aspect al vieții sociale, a unei organizații, a unei tendințe, realizată după criteriul cauzalității și al teoriei factorilor. În măsura în care se orientează spre fapte și se conduce după principiul cauzalității, istoricul, adept al teoriei seriilor, contribuie la

[23] A. D. Xenopol, *Domnia lui Cuza-Vodă*, p. 231.
[24] Ath. Joja, *Filozofia istoriei în România*, în „Steaua", 1966, nr. 5, p. 11.

înțelegerea evenimentelor, la o anumită selectare și sistematizare a lor. Principiul cauzalității devine astfel un principiu ordonator și explicativ de reală importanță. Dar acest rol îl poate juca numai într-o primă etapă a cercetării. Într-o etapă superioară a investigației științifice, cînd se cere explicarea profundă a evenimentelor, istoricul ieșean apelează la o concepție mai generală asupra structurii societății, asupra determinismului social. În această ultimă etapă, principiul cauzalității singur nu mai poate funcționa. El a fost îmbinat de Xenopol cu teoria factorilor, care acordă egală importanță mai multor „puteri" în determinarea și evoluția vieții sociale și exclude legitatea. Teoria paralelismului factorilor de natură idealistă, s-a dovedit însă deficitară în explicarea mai profundă a dezvoltării sociale. (În mod riguros, principiul cauzalității ar fi trebuit să conducă la aflarea legilor dezvoltării sociale, la relevarea însemnătății relațiilor de producție în dezvoltarea socială.)

Îndreptată împotriva subiectivismului și a finalismului, teoria seriilor, bazată pe principiul cauzalității, joacă o funcție pozitivă. Opusă însă ideii legității și fundată pe teoria factorilor, ea nu mai poate îndeplini același rol. De unde necesitatea abordării ei critice în spiritul concepției deterministe fundamentată pe materialismul istoric.

DIMITRIE GUSTI LA ACADEMIE

Gusti despre Academie și academicieni. Relațiile sale cu colegii de Academie oglindite în cîteva scrisori, în fragmente autobiografice și în alte documente.

DE

OVIDIU BĂDINA

Împrejurarea festivă a Centenarului Academiei ne oferă prilejul evocării lui Dimitrie Gusti, primul președinte al Academiei Române în anii de după eliberare (1944—1946), cu datoria de a cunoaște opiniile sale despre acest înalt for științific, unele aspecte ale activității pe care a desfășurat-o în cadrul Academiei, precum și relațiile sale cu unii din colegii săi de Academie cei mai apropiați.

Concepția lui Gusti despre Academie este cuprinsă în discursul său de recepție la Academia Română, rostit în ședința solemnă din ziua de 10 iunie 1923, intitulat „Ființa și menirea Academiilor".

Ales membru corespondent al Academiei în 1918 și membru titular în 1919, Gusti își pregătește discursul de recepție cu o atenție deosebită, care oglindește — cum avea să spună mai tîrziu — „înalta idee" pe care o avea despre „ființa acestei instituții, ca și de menirea ei".

Într-o corespondență din 16 aprilie 1923 (Anexa 1) el scrie : „Lucrez intens la discursul de recepție pentru a-l termina la timp. De aceea oboseala este justificată".

Discursul elaborat aduse în fața plenului Academiei concepția lui Gusti despre o Academie nouă, *Academia militans*, o academie dinamică, activă, creatoare.

„Prima chemare a academiilor — spunea Gusti în 1923, expunîndu-și concepția sa despre Academia nouă — este a răspunde necesității de socializare a creației și a înfrunta pericolul specializării excesive a științei, ceea ce nu poate da universitatea.

Academia este încoronarea naturală a activității științifice a universității și a instituțiilor speciale de cercetare ; ea reprezintă totalitatea rezultatelor științifice în unitatea lor ; ea este imaginea organică a eternului deziderat de sinteză a tuturor științelor într-un singur corp.

Rev. filoz., **13**, *8*, p. 1037–1046, București, 1966

Cadrul tradiţional al activităţii academiilor este bine cunoscut : se fac comunicări, se provoacă discuţii, se alcătuiesc dări de seamă asupra progresului ştiinţei, se dau consultaţii, cînd se cer, din partea organelor de stat şi, în sfîrşit, se organizează concursuri şi se decern premii.

Academia nouă îşi extinde însă sfera ei de acţiune. Ea nu se mărgineşte numai a înregistra descoperirile membrilor ei şi a controla pe cele străine ; ea merge mai departe ; ea face şi organizează însăşi cercetări în numele său, ca instituţie, şi cu toate sforţările combinate ale membrilor ei nu numai prin sforţările izolate ale unora dintre ei ; ea nu provoacă numai de departe cercetări şi imbolduri pentru a fi recompensate, ci va cîrmui şi coordona ea însăşi grupe de lucrări, după o vedere de ansamblu către un scop comun.

Funcţia specifică a Academiei — accentuează Gusti — şi care o deosebeşte de celelalte instituţii ştiinţifice constă tocmai în iniţiativa organizării creaţiei ştiinţifice colective. Aceasta este ceea ce face esenţa caracteristică unei Academii" [1].

În perioada 1944—1946, cînd Dimitrie Gusti a îndeplinit funcţia de preşedinte al Academiei Române, şi apoi 1947—1948, considerăm că se pot identifica trei momente în care el realizează, în practica vieţii academice naţionale şi internaţionale, concepţia sa despre Academia nouă. Aceste momente sînt, după părerea noastră, următoarele : 1) contribuţia sa la înfiinţarea, în 1945, a Consiliului Naţional de Cercetări ştiinţifice ; 2) rolul principal avut la înfiinţarea, în 1947, a Institutului Social al Naţiunilor, la New York ; şi 3) participarea activă, ca preşedinte al Academiei Române, la sesiunile ştiinţifice, cu participarea internaţională, ale următoarelor Academii : Academia de Ştiinţe a Uniunii Sovietice (1945), Academia Naţională de Ştiinţe din Washington, S.U.A. (1946), Academia (Societatea americană de filozofie) din Philadelphia — S.U.A. (1946) ; la aceste manifestări se poate adăuga, de asemenea, şi participarea, în 1946, la sesiunea de comunicări cu participare internaţională a Universităţii din Princeton — S.U.A.

Este cunoscut faptul că, după 23 august 1944, ca preşedinte al Academiei Române, Gusti orientează activitatea acestei venerabile instituţii pe făgaşul inovator al vederilor sale înaintate, aşa cum le expusese cu două decenii în urmă prin discursul său de recepţie. Printre actele cele mai de seamă săvîrşite de Gusti în această direcţie se numără şi faptul, cu semnificaţii şi implicaţii deosebite, că stabileşte legătura între Academie şi guvernul democrat-popular condus de dr. Petru Groza, spre a angrena ştiinţa, reprezentată prin Academie şi apoi prin Consiliul Naţional al Cercetării Ştiinţifice, în opera de reconstrucţie a ţării. Pentru Gusti, Consiliul Naţional de Cercetări Ştiinţifice, pe care l-a creat în 1945, dar pe care-l anunţase încă din 1924, în răspunsul dat la discursul de recepţie în Academie rostit de C. Rădulescu-Motru, reprezintă dezvoltarea creatoare a concepţiei sale despre Academia nouă, activă, dinamică, preconizată în 1923.

Rolul lui Gusti în crearea şi activitatea Consiliului Naţional de Cercetări Ştiinţifice a fost esenţial. Puterea lui de mobilizare, capa-

[1] Dimitrie Gusti, *Pagini alese*. Texte stabilite şi note de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu, Edit. ştiinţifică, 1965, Bucureşti, pag. 199.

citatea sa de a învinge greutățile ce stăteau în calea unei asemenea opere, tactul său erau calități apreciate mult de colegii săi de muncă. Într-o scrisoare din martie 1947, pe care i-a trimis-o cu știri despre noua instituție pe care au creat-o, savantul C. I. Parhon îi mărturisea situația în care se afla Consiliul Național de Cercetări Științifice după plecarea lui Gusti în călătoria sa științifică în S.U.A. „Activitatea Consiliului Național de Cercetări se poate spune că mișcă, dar dificultățile sînt așa de mari și la fiecare pas încît cu greu se poate lupta în contra descuragierei celor ce voesc să lucreze. Cu toate acestea sîntem datori să lucrăm și o facem". Încît chemarea pe care i-o lansează peste mări și țări — „Mult iubite coleg... Te așteptăm cu drag să revii între noi la muncă și la luptă în universitate și în Academie, cu cele mai devotate sentimente, C. I. Parhon", — izvorăște, în aceeași măsură, din vechea afecțiune care unea aceste două mari personalități ale științei și culturii românești, dar și din considerentele obiective, care priveau însușirile personale și știința lui Gusti în organizarea și conducerea unor instituții de amploarea Consiliului Național de Cercetări Științifice. (Anexa 2).

De altfel, Gusti n-a considerat niciodată Academia ca o instituție formală, în care „nemuritorii" să fie aleși după alt criteriu decît al valorii creatoare. În notele sale destinate Autobiografiei, pe una din filele cu privire la Academie, el face o mențiune amară despre „fragilitatea gloriei nemuritorilor dispăruți din memoria muritorilor, căzuți în uitare încă din viață !", și se întreabă, nu cu ironie, ci mai ales cu tristețe : „se traduce oare nemurirea printr-un bicorn, un frac de carnaval, o armă de teatru ?" Concluzia lui Gusti cu privire la o asemenea Academie și cu privire la asemenea academicieni constă într-o ireductibilă respingere exprimată în termenii cunoscutului epitaf al lui Piron : „Ci-git Piron, qui ne fut rien / Pas même académicien". (în franceză în manuscris — *O. B.*).

În raportul său înaintat Academiei Române, în 1918, pentru alegerea lui Gusti ca membru corespondent, Vasile Pârvan menționa : „În activitatea sa științifică el (Gusti—O.B.) și-a luat ca motto : «lucrarea cu care ne prezentăm în public trebuie să fie asemenea picăturii de esență de roze, care e scoasă din douăzeci de mii de trandafiri»".

Colegii de academie știau că Gusti practica necontenit asemenea reguli exigente, și de aceea îi acordau o prețuire deosebită, oglindită și în cîteva documente scrise, pe care le comunicăm, în împrejurarea festivă de acum.

Scrisorile pe care i le trimite lui Gusti, la Slobozia-Argeș, unde se refugiase în vara anului 1944, în perioada bombardamentelor, academicianul profesor Traian Săvulescu, cel care avea să prezideze o lungă perioadă Academia, după reorganizarea ei, ilustrează elocvent prețuirea deosebită pe care o deținea Gusti printre colegii săi.

„Scumpe Domnule Profesor Gusti — îi scria Traian Săvulescu la 3 mai 1944. — Cea dintîi bucurie mi-a fost hărăzită în ziua cînd am aflat că vă găsiți la Slobozia, cca 30 km de aici" (Traian Săvulescu se afla la Bădulești, în fostul județ Dâmbovița) ... Îi relatează, ca unui frate, „povestea celor trăite în intervalul de aproape o lună" : casa fiicei

bombardată, casa surorii bombardată și ea, soția bolnavă în sanatoriu, laboratorul mutat la Bădulești, la o altă soră ... Apoi, scrisoarea ia cursul reflecțiilor politice și sociale. „Haosul mă doboară — îi scrie Traian Săvulescu lui Dimitrie Gusti — iar inconștiența care este motorul unic al vieții din pe nedrept năpăstuitul nostru neam, mă înfioară. Nu se aude un glas, nu se vede o mișcare și totuși ce mai așteptăm. Sînt gînduri care mă frămîntă și pe care nu vi le pot comunica prin scrisoare. Voi căuta o ocazie să vin — împreună cu soția mea — și atunci îmi voi da curs liber spovedaniei știind că multe coarde ale sufletului dvs. vibrează unisonic cu ale mele și deseori am găsit în înțelegerea și experiența dvs. un sprijin moral, poate cînd nici nu v-ați așteptat". Tonul lui Traian Săvulescu este același față de Gusti și în anii următori, dovadă scrisoarea pe care i-o trimite, trei ani mai tîrziu, la 10 mai 1947, ca ministru al agriculturii : „Mult stimate d-le coleg, Sarcinile grele ce mi-au fost hărăzite să le port în aceste momente grele pentru țara noastră m-au împiedicat să particip regulat la ședințele Academiei, iar atunci cînd am avut răgaz nu am avut prilejul să vă strîng mîna cu prietenie și să vă spun cu toată inima : «Bine ați venit» (în legătură cu întoarcerea lui Gusti din America — O.B.). Doresc din tot sufletul — subliniază Traian Săvulescu, în aceeași scrisoare — ca nici un nor să nu umbrească prietenia noastră și din parte-mi vă asigur că nutresc aceleași sentimente de afecțiune curată și înaltă prețuire pe care vi le-am mărturisit în atîtea împrejurări. Sînt convins că vom putea înfăptui multe lucruri bune atît pentru Academie cît și pentru Consiliul Național de Cercetări, care trebuie inaugurat și de la început bine îndrumat". (Anexa 3 și Anexa 4).

Deosebit de impresionantă este și scrisoarea redactată de Tudor Vianu, prin care pledează pentru menținerea lui Dimitrie Gusti la catedră, după împlinirea vîrstei de pensionare.

Documentul (Anexa 5) poartă amprenta caldei sobrietăți, plină de nobilă distincție intelectuală a stilului, atît de personal, al lui Tudor Vianu, pus în serviciul unei cauze scumpe inimii lui de prieten sincer, pe care o argumenta cu o stringentă și convingătoare consecvență.

Dimitrie Gusti a răspuns cu prietenie, afecțiune, căldură și emoție unor asemenea acte.

Portretele pe care le face, în diferite împrejurări ale vieții, prietenilor și colegilor săi sînt generoase, vădesc atenție și grija deosebită de a pune în lumina cea mai favorabilă oamenii și de a nu se omite nici unul din meritele lor.

Paginile sale despre Vasile Pârvan, despre Nicolae Iorga, despre Virgil Madgearu, Francisc Rainer, Ioan Rădulescu-Pogoneanu, Ludovic Mrazec și despre atîția alți cărturari de seamă, colegi de Academie, impresionează, în primul rînd, prin căldura lor plină de emoționantă simpatie, pe care n-a precupețit-o, celor care o meritau, nici în acele cazuri în care raporturile personale n-au fost deosebit de apropiate (Anexa 6) și cu atît mai mult, atunci cînd prietenii încercau o durere (Anexa 7).

Încetarea din viață a lui Dimitrie Gusti a impresionat pe colegii săi. Din mărturiile rămase reținem scrisoarea de condoleanțe trimisă de C. Rădulescu-Motru la 30 octombrie 1955 doamnei Elena Gusti (Anexa 8).

„Un model academic" — spusese, în 1927, Dimitrie Gusti despre Vasile Pârvan : „Iată modelul, ca erudit, ca gînditor, ca artist, ca organizator, model, ca om, ca înțelept, ca patriot, model ca prieten".

„Să-l imităm" — își îndemna, tot atunci, Gusti auditoriul format din studenți ... „Să-l aducem printre noi pentru a-l face să rămînă ce a fost : un ferment plin de viață rodnică, un model".

Da. „Un model academic" a fost Pârvan.

Un model academic a fost și Gusti...

Anexa 1 *

Domnișoarei profesoare
Elena Militineanu
Cernăuți
Iosefsgasse 18
la dna Grabowiecki

București 16.IV.1923

Lucrez intens la discursul de recepție pentru a-l termina la timp. De aceea oboseala este justificată. Altfel parcă se observă o oarecare ameliorare — analiza vreau să o fac ceva mai tîrziu. Nu mai am însă simptomele neplăcute de înainte. Vizitele mă obosesc și mai mult și cu toate ordinile mele primesc cîte 3—4 pe zi. Chiar acum a fost Oskar Jaszi, faimosul sociolog și fost ministru ungur care trăiește în Viena. Un tip interesant ! Complimente d-rei Rodica. Ce mai face ? Afecții multe.

M.

Anexa 2

București, 11 martie 947

Mult iubite Coleg,

Scrisoarea d-tale din 26 nbrie mi'a parvenit abia eri deci după peste trei luni de întărziere.

Mă bucur de foarte frumoasa dtale activitate în America și de legăturile ce ai contractat cu prieteni de acolo ai U.R.S.S.

Activitatea Consiliului Național de cercetări științifice se poate spune că mișcă dar dificultățile sînt așa de mari și la fiecare pas încît cu greu se poate lupta în contra descuragierei celor ce voesc să lucreze.

Cu toate acestea sîntem doritori să lucrăm și o facem.

Voi lua măsuri ca Arlus să trimită noile sale publicații la noile adrese. Sper că la cele vechi va fi ajuns.

Îmi pare rău că dta nu ești aici în prezent. (...).

---

* Originalul documentelor din care publicăm aici cîteva fragmente semnificative se află în arhiva personală a doamnei Elena Gusti.

Te aşteptăm cu drag să revii între noi la muncă şi la luptă în Universitate şi în Academie.

Cu cele mai devotate sentimente.

C. I. Parhon

Anexa 3

Băduleşti, jud. Dâmboviţa
3.V.1944

Scumpe Domnule Profesor Gusti,

Cea dintîi bucurie mi-a fost hărăzită în ziua cînd am aflat că vă găsiţi la Slobozia, cca. 30 km de aici, iar a doua mai mare mi-aţi procurat-o astăzi, prin călduroasele rînduri pe care mi le-aţi trimis. Restul timpului de la refugiu încoace o serie de necazuri şi mîhniri (...).

Ne-am instalat în această comună unde voi evacua şi o parte din materialele de laborator, deoarece am aci o soră cu o sfoară de moşie şi ne putem înlesni pentru procurarea celor necesare (...).

Haosul mă doboară, iar inconştienţa, care este motorul unic al vieţii din pe nedrept nepăstuitul nostru neam, mă înfioară.

Nu se aude un glas, nu se vede o mişcare şi totuşi ce mai aşteptăm (?) Sînt gînduri care mă frămîntă şi pe care nu vi le pot comunica prin scrisoare. Voi căuta o ocazie să viu — împreună cu soţia mea — pînă la Slobozia şi atunci îmi voi da curs liber spovedaniei ştiind că multe coarde ale sufletului Dv. vibrează unisonic cu ale mele şi deseori am găsit în înţelegerea şi experienţa Dv. un sprijin moral, poate cînd nici nu V'aţi aşteptat.

Mă bucur că puteţi lucra şi vă doresc spor. Luna aceasta, din cauza boalei mele (numai de 3 zile am eşit din casă), am cetit vre-o 8 romane şi „Histoire des Arts" de Van Loon. Mi-am adus însă mult material şi sper ca să pot duce la bun sfîrşit redactarea „Tratatului de Patologie vegetală", pe care l-am început de 2 ani.

Ce face Academia Română? Se mai ţin şedinţe? Se convoacă sesiunea generală din acest an? S-a luat vre-o măsură pentru prelungirea mandatelor membrilor delegaţiei şi a Dv. ca preşedinte?

Desigur că Dl. Secretar General, urmînd pilda lui Dimitre Sturdza, s-a gîndit înainte de toate la interesele Academiei pe care le-a asigurat de aici neprielnic!

Scumpe Dle prof. Gusti, vă mulţumesc pentru caldele rînduri pe care mi le aţi scris. Credeţi în afecţiunea mea curată şi stima adîncă pe care v-o păstrez. Primiţi din partea soţiei mele salutări cordiale, de asemenea şi onorata Dna Gusti. Din partea mea vă rog să transmiteţi Dnei Gusti cuviincioase sărutări de mîini, iar D-ta primeşte o caldă îmbrăţişare şi o prietenească strîngere de mînă.

Tr. Săvulescu

Anexa 4.

Ministerul
AGRICULTURII ŞI DOMENIILOR
Cabinetul Ministrului

10.V.1947

Mult stimate Dle Coleg,

Sarcinile grele ce mi-au fost hărăzite să le port în aceste momente grele pentru ţara noastră m-au impiedicat să particip regulat la şedinţele Academiei, iar atunci cînd am avut răgaz pentru o clipă nu am avut prilejul să vă strîng mîna cu prietenie şi să vă spun din toată inima „Bine aţi venit".

Doresc din tot sufletul ca nici un nour să nu umbrească prietenia noastră şi din parte-mi vă asigur că nutresc aceleaşi sentimente de afecţiune curată şi înaltă preţuire pe care vi le-am mărturisit în atîtea împrejurări.

Sînt convins că vom putea înfăptui multe lucruri bune atît pentru Academie cît şi pentru Consiliul Naţional de Cercetări [ştiinţifice], care trebuie inaugurat şi de la început bine îndrumat.

Cu cele mai adevărate sentimente de prietenie vă rog să mă onoraţi cu aceleaşi sentimente care îmi sînt foarte preţioase.

Tr. Săvulescu

Anexa 5

Domnule ministru,

Subsemnaţii, profesori ai Facultăţii de Filozofie şi Litere din Bucureşti, am luat hotărîrea de a ne adresa D-voastră într-o chestiune care, interesînd de aproape instituţia de cultură superioară pe care o slujim, nu ne îndoim că o veţi considera cu cea mai binevoitoare atenţie şi că o veţi soluţiona în spiritul pe care ne luăm îngăduinţa de a vi-l sugera.

După cît sîntem informaţi, colegul nostru, d. prof. Gusti, preşedintele Academiei Române, preşedintele Institutului Social Român, membru corespondent al Institutului Franţei, preşedintele celui de al XIV-lea concres internaţional de sociologie, membru al Academiei de Ştiinţe Morale din New-York, se găseşte în ajunul pensionării sale. Cum ştim că noua lege a învăţămîntului superior, actualmente în elaborare, intenţionează să renunţe la prelungirile de termen acordate în trecut membrilor Academiei Române şi ai unei academii străine, d. prof. Gusti ar urma să părăsească postul său în învăţămîntul superior, ilustrat timp de peste 30 ani cu o deosebită strălucire şi cu roadele cele mai binefăcătoare pentru dezvoltarea culturii noastre în tot acest interval de timp.

Socotim că nu este necesar să reamintim aci tot ce datoreşte cultura şi viaţa socială în genere, activităţii d-lui prof. D. Gusti, care, nu numai că a dus faima ştiinţei româneşti dincolo de hotare, dar în acelaşi timp, cu

prilejul marilor expoziții internaționale la Paris, în 1937, și la New-York în 1939, la care a luat parte ca comisar al guvernului român, a fost ambasadorul plin de prestigiu al întregei noastre culturi, pe care a izbutit s-o prezinte în lumina capabilă a ne face mai bine cunoscuți și a ne cîștiga simpatiile atît de necesare vieții Statului. Iar activitatea sa internă, în afară de operele sale științifice, d. prof. D. Gusti este întemeietorul unei puternici școli de studii sociale, una din puținele școli pe care vreun savant român a izbutit să le determine, și prin cercetările sale pe teren, făcute prin colaboratorii și studenții grupați în jurul d-sale din întreaga Universitate, d. prof. Gusti a fost unul din factorii care au contribuit să se păstreze mai vie conștiința revendicărilor sociale ale păturilor noastre populare, în special a țărănimii. Democrația românească datorește mult d-lui prof. D. Gusti și istoria progreselor ei mai noi va ține neapărat socoteală de contribuția sa. Tîrît în judecăți nevrednice de trecutul regim dictatorial, d. prof. D. Gusti a avut de atunci satisfacția să asiste la triumful ideilor sale, dar să găsește astăzi în apropierea momentului în care nu le va mai putea servi ca profesor și ca îndrumător al tineretului.

Cum d. prof. Gusti se găsește, nu numai în cea mai perfectă vigoare fizică și intelectuală, dar și într-unul din momentele celei mai vii productivități, pregătind încă un mare număr de studenți și doctoranzi și profesînd o doctrină, a cărei valoare pentru reconstrucția și democratizarea Statului nostru este notorie, socotim că plecarea sa din învățămînt ar lăsa un mare gol și ar lipsi facultatea noastră de unul din cei mai prețuiți îndrumători ai ei.

În consecință, ne permitem, domnule Ministru, a vă ruga să binevoiți a lua dispozițiile necesare, pentru ca d. prof. Gusti să poată rămîne la catedra sa, dincolo de vîrsta obișnuită a pensionării și pe durata necesară încheierii lucrărilor sale în curs.

Asigurîndu-vă că, în felul acesta, veți da o profundă satisfacție Facultății noastre și întregei opinii publice intelectuale care urmărește cu profund interes lucrările și opera de îndrumare socială a d-lui prof. Gusti, vă rugăm, Domnule Ministru, să primiți, împreună cu mulțumirile noastre, asigurarea înaltei noastre considerații.

T. Vianu

Anexa 6

LUDOVIC MRAZEC *
Ședința de la 16 iunie 1944

...Aleși de Academia Română pentru a face propuneri asupra înființării unui Centru Național de Cercetări Științifice, colegul Racoviță și cu mine ne-am întrunit în locuința profesorului Mrazec. A fost pentru mine nu o simplă ședință, ci o desfătare intelectuală, căci era o întrecere de duh înalt și înțelegere pasionată pentru rolul constructiv al științei în viața de stat între acești doi mari corifei ai științei mondiale, Racoviță și Mrazec. A fost

* *Cincisprezece elogii academice rostite de Dimitrie Gusti, președintele Academiei Române*, București, 1945, p. 16—17.

Abonați-vă pentru anul 1967

la publicațiile periodice editate de

ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- **REVISTA DE FILOZOFIE**
- **REVISTA DE PSIHOLOGIE**
- **STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE**
- **REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES**
  - — SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - — SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - — SÉRIE DES SCIENCES JURIDIQUES
  - — SÉRIE DES SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - — SÉRIE DE SOCIOLOGIE

Abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

întîia oară cînd l-am cunoscut mai de aproape pe Mrazec şi am cîştigat sentimentul exact al figurii sale spirituale, prin înălţimea cugetării, înfruntarea aspectelor şi lansarea de fermenţi înnoitori în propunerile ce le făcea pentru restaurarea în stil mare a cercetărilor ştiinţifice în România.

A doua amintire a întregit şi întărit şi mai mult admiraţia vie ce o aveam pentru bogata personalitate ştiinţifică a lui Mrazec. Înainte de a deschide şedinţa de comemorare cu prilejul morţii prea regretatului coleg GRIGORE ANTIPA, Mrazec s-a apropiat de mine, m-a luat de braţ şi foarte mişcat, cu un surîs îndurerat şi resemnat, mi-a spus cu glas duios şi înlăcrimat: să arăţi că tot ce a izbutit să realizeze Antipa se explică numai prin faptul că el a fost şi a rămas totdeauna un om de ştiinţă, şi să ştii, adaugă el, că ceea ce a legat mai întîi viaţa mea de aceea a lui Antipa a fost camaraderia ştiinţifică.

S-a întîmplat ca în cuvîntarea mea să accentuez tocmai metoda ştiinţifică, pe care Antipa a practicat-o ca un fir conducător în cursul activităţii sale variate şi fecunde. N-am să uit niciodată scena profund emoţionantă cînd Mrazec, după ce a vorbit, s-a îndreptat pentru a doua oară spre mine şi, fără a scoate o vorbă, cu ochii în lacrimi mi-a întins mîna şi apoi grăbit a părăsit incinta Academiei.

Din aceste două întîmplări reiese tipul omului de ştiinţă prin excelenţă.

Într-adevăr, Mrazec a fost un întemeietor şi un premergător, ce a purtat prin cercetări originale în domeniile variate ale petrografiei, mineralogiei, geologiei, geofizicei, ale zăcămintelor de sare, minerale şi minereuri. Dar un titlu deosebit şi-a cîştigat Mrazec mai ales ca iniţiatorul şi îndrumătorul studiilor ştiinţifice asupra petrolului românesc în timpul cînd exploatarea lui se afla încă la început.

Memorabile au rămas cuvintele prin care Mrazec încheia discursul său de recepţie la Academia Română asupra cercetării zăcămintelor de petrol. „Pe lîngă că pot îmbogăţi o ţară — zicea el atunci — ele mai au darul de a ascuţi minţile şi de a oţeli energiile, înnobilînd şi înălţînd pe indivizi ca şi pe popoare".

Anexa 7

1 noiembrie 1953
Bucureşti

Iubite domnule Gusti,

Am primit cu oarecare întîrziere mişcătoarea d-tale scrisoare de la 22 octombrie şi nu ştiu cum să-ţi mulţumim, eu şi copiii mei.

Extrem de zdrobit de nenorocirea care m-a lovit nu-mi pot veni în fire, orice cuvînt de la prieteni îmi dă măcar iluzia unei uşoare mîngîieri.

De mai bine de 3 ani n-am mai trăit decît pentru nepreţuita mea tovarăşă de viaţă. Aproape am uitat de toate, m-am luptat cu moartea zi şi noapte. Speram, speram, mai ales în ultimele săptămîni, s-o scap din ghearele ei, şi tocmai cînd speram mai mult mi-a fost răpită în clipe sfîşietoare.

De atunci nu mai sînt eu (...).

Scrisoarea d-tale şi amintirea unei aşa de îndelungată prietenie mi-au revărsat o alinare în zbuciumatul meu suflet, pentru care, repet, îţi mulţumesc călduros.

Cît mai curînd cu putinţă voi căuta să ne revedem. Respectuoase omagii doamnei şi cordiale salutări d-tale.

Andrei Rădulescu

Anexa 8

30 octombrie 1955

Scumpa şi mult respectata doamnă Gusti,

Profund îndurerat de moartea iubitului dv. soţ, statornicul meu coleg şi prieten, Dimitrie Gusti, vă rog să primiţi cele mai sincere condoleanţe.

Timp de mai bine de 50 ani, viaţa mea şi a lui Gusti au curs pe acelaşi vad. Am urmărit împreună acelaşi ideal, cu o aceeaşi iubire de patrie şi aproape cu aceleaşi mijloace. Devotaţi credinţei că sensul existenţei profesiunii didactice este de a propaga adevărul obiectiv prin mijloace strict morale, ne-am găsit alături unul de altul în tot ce am întreprins atît pe teren profesional, cît şi pe cel politic.

Cu moartea lui moare în acelaşi timp în sufletul meu o bună parte din aceea ce aveam eu mai scump; speranţa în viitor de a mai regăsi, ori de cîte ori voi avea nevoie, glasul lui Gusti animator; mintea lui Dimitrie Gusti, făuritoare de planuri măreţe la organizarea socială a omenirii. A plecat dintre noi tocmai omul care ne trebuia mai mult.

Profesor C. Rădulescu-Motru

CONCEPȚIA SAVANȚILOR ROMÂNI DIN TRECUT DESPRE VALOAREA ȘTIINȚEI ȘI A FILOZOFIEI ȘI DESPRE RAPORTUL DINTRE ELE

DE

S. GHIȚĂ

Un aspect interesant al dezvoltării științei din România îl constituie evoluția concepțiilor despre natură și despre știință ale savanților români, preocupările lor pentru problemele teoretice și filozofice. Acest aspect se manifestă mai ales din a doua jumătate a secolului trecut, cînd, o dată cu înființarea universităților, a Academiei Române etc., se formează în țara noastră o mișcare științifică mai intensă, cu preocupări practice și teoretice.

Preocuparea savanților pentru problemele teoretice-filozofice a fost favorizată și de marile cuceriri ale științei naturii din secolul al XIX-lea, care au dus la transformarea ei „dintr-o știință empirică într-una teoretică și, datorită sintetizării rezultatelor obținute, într-un sistem de cunoaștere materialistă a naturii" [1].

Gîndirea filozofică pătrunde tot mai mult în știință. Prezența filozofiei, mai ales a problemelor filozofice, în știință se datorește în primul rînd progreselor științei înseși, marilor ei cuceriri teoretice care au dus la creșterea importanței și la îmbogățirea problematicii ei filozofice, iar în al doilea rînd nevoii pe care o simțeau naturaliștii de a-și clarifica, cu ajutorul filozofiei, problemele teoretice ridicate de dezvoltarea diferitelor științe.

Interesul pentru problemele teoretice și filozofice ale științelor naturii se manifestă în România imediat după înființarea universităților. Astfel, *Constantin Esarcu,* fost membru corespondent al Academiei Române și mare animator cultural, a publicat în 1864 o interesantă *Introducțiune la științele naturale,* care cuprinde primele trei prelegeri teoretice ale cursului pe care-l ținea la Facultatea de științe. Prin aceste prelegeri, ținute chiar în primul an de funcționare a Universității din București, Esarcu a introdus de la început spiritul filozofic în învățămîntul științific superior din România. Combătînd metoda speculativ-

[1] F. Engels, *Dialectica naturii,* București, în K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 494.

deductivă a filozofiei idealiste a naturii, tînărul naturalist se ridică totodată împotriva empirismului și arată necesitatea generalizărilor teoretice, a sintetizării faptelor pentru a ajunge la descoperirea legilor și la elaborarea teoriilor capabile să explice fenomenele naturii. „Să adunăm cu neobosească materiale, pietre, var, cărămizi — scria Esarcu —, dar în urmă să utilizăm aceste materiale pentru a construi edificiul“ [2].

Cercetarea științifică nu trebuie să se facă la întîmplare, consideră naturalistul român, ci după anumite metode verificate și mereu îmbunătățite. El subliniază importanța ipotezelor ca instrumente de lucru, dar avertizează totodată asupra pericolului dogmatizării lor. Ipotezele sînt considerate „concepții provizorii“, care trebuie verificate prin fapte și modificate sau părăsite atunci cînd faptele o cer.

Esarcu militează pentru punerea științei în slujba societății, pentru a contribui la „ameliorația socială“, dar condamnă practicismul îngust care cultivă disprețul față de teorie. „Cele mai grave interese practice — spunea el — sînt neîncetat legate de teoriile cele mai abstracte, și, după cum teoriile sînt drepte sau false, rezultatele practice ce decurg dintr-însele vor fi binefăcătoare sau funeste. Neinteligent dar e disprețul către teoriile logice și fundate pe adevăr“ [3].

În același an, a ținut și *Em. Bacaloglu*, fost membru al Academiei Române și primul profesor de fizică al Universității din București, un curs public duminical de pedagogia și filozofia științelor exacte. Din relatările presei de atunci aflăm că, în afară de problemele pedagogice ale științelor exacte, Bacaloglu vorbea și despre „principiile fundamentale ale acestor științe“, despre rolul matematicii, al determinării cantitative a fenomenelor în cunoașterea științifică în general etc. [4]. În cursul de fizică din 1865, spune C. I. Istrati, care i-a cercetat opera, ideea dominantă era unitatea forțelor naturii, iar unul dintre capitole se intitula „formele mișcării ondulatorii“.

Militînd pentru promovarea științei în România și pentru răspîndirea ei „în toate clasele sociale“, fizicianul român a arătat rolul științei în dezvoltarea societății. „Pentru timpurile în care trăim — spunea el în 1868 —, știința, ale cărei verități și principii au dat naștere la toate acele fecunde și binefăcătoare aplicațiuni prin care omul a putut răspunde la aspirațiile sale, este, fără contrazicere, lumina conducătoare a oricărei lucrări, al oricărui progres“ [5].

Totodată Bacaloglu a arătat și importanța teoretică, filozofică a științelor naturii. „Științele exacte mai special — scria el — constituie baza, fundamentul oricărei culturi intelectuale, pentru că prin ele ajungem să cunoaștem natura din care facem parte ; numai prin ele învățăm legile care domină natura și care ne domină și pe noi“ [6]. Savantul român arată importanța cunoașterii „principiilor celor mari ale științei“ pentru descoperirea de noi adevăruri.

---

[2] C. Esarcu, *Curs de științe naturale la Facultatea de științe din București*, 1864, p. 46.

[3] *Ibidem*, p. 29.

[4] Cf. Em. Mihăescu, *Pedagogia științelor exacte de d-nul Em. Bacaloglu*, în ziarul „Dîmbovița“, an. VI, nr. 74 din 4 (16) noiembrie 1864, p. 295—296.

[5] În ziarul „Românul“ din 12 noiembrie 1868.

[6] Em. Bacaloglu, *Condițiunile fundamentale pentru a face investigațiuni și descoperiri în științele fisice*, în „România liberă“, 1881.

Aceeași concepție despre orientarea și valoarea științei a avut-o și academicianul *Gr. Ștefănescu*, primul profesor de geologie al Universității din București, unul dintre întemeietorii cercetărilor geologice și ai mișcării științifice din România. Ridicîndu-se împotriva caracterizării științelor naturale ca științe de observație și descriptive în opoziție cu științele fizico-chimice, privite ca științe teoretice-explicative, Gr. Ștefănescu militează pentru reabilitarea teoretică a naturalistului, considerat prin tradiție ca un simplu culegător de fapte. Plecînd de la fapte, naturalistul trebuie să meargă mai departe la generalizări și la explicarea faptelor, elaborînd teorii științifice. Fără generalizarea teoretică, spunea el, științele naturii „nu ar fi decît un catalog de fapte așezate într-un mod mai mult sau mai puțin ingenios“ [7]. El a arătat o încredere nemărginită în capacitatea științei de a cunoaște și stăpîni natura în ciuda unor dificultăți temporare.

Idei asemănătoare găsim și la alți naturaliști români din a doua jumătate a secolului trecut : Gr. Cobălcescu, P. Vasici, Șt. Mihăilescu, A. P. Alexi etc. De altfel, în această perioadă, naturaliștii de pretutindeni — cu rare și nesemnificative excepții — credeau în atotputernicia științei, în posibilitatea ei de a cunoaște natura și în capacitatea ei de a contribui la progresul societății, la ridicarea nivelului de trai al întregii omeniri. Aceste convingeri depășiseră cercul restrîns al savanților și cuceriseră pături largi ale opiniei publice.

La sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea însă s-a produs o anumită schimbare, nu atît în conștiința naturaliștilor, cît și mai ales a filozofilor idealiști și a unor cercuri de intelectuali, legați într-un fel de cercurile politice conservatoare. La acest fapt au contribuit într-o anumită măsură descoperirile revoluționare din fizică, descoperiri care au ridicat în fața științei unele dificultăți teoretice. Aceste dificultăți au fost speculate de mulți filozofi idealiști și interpretate ca dovedind incapacitatea științei de a cunoaște adevărul obiectiv. Idealismul a pătruns în fizică, reușind să cîștige adepți chiar printre oamenii de știință : Mach, Duhem, Poincaré, Oswald, deși mulți savanți — Thompson, Maxwell, Lorenz, Boltzmann, Planck, Haeckel, Timireazev — rămîn pe poziții materialiste, încrezători în posibilitățile nelimitate ale științei de a cunoaște și de a stăpîni natura.

Unele cercuri conservatoare și clericale au încercat să introducă și în România curentul antiștiințific din Apusul Europei, dar influența sa asupra naturaliștilor noștri se reduce, în linii generale, la semănarea unor confuzii în probleme mai dificile, ca aceea a raportului dintre materie și energie, de pildă. Atacarea științei de către iraționaliști, contestarea valorii ei gnoseologice, a determinat pe mai mulți oameni de știință să abordeze — polemic sau nu — probleme filozofice. Acest fapt a contribuit la îmbogățirea problematicii filozofice a mișcării științifice și la evoluția unor savanți de la materialismul spontan spre un materialism tot mai conștient.

Susținînd capacitatea minții umane de a cunoaște treptat toate „misterele“ naturii, savanții români și-au manifestat încrederea nu numai în știință, ci și în filozofia materialistă. „Grație progresului științific

[7] „Revista științifică“, 1870, p. 156.

— scria Paul Bujor —, filozofia devine astăzi din ce în ce mai puțin fantezistă. Ea speculează mai mult asupra faptelor pozitive, sintetizînd rezultatele obținute de știință“ [8].

Valoarea filozofică și socială a științei, încrederea în capacitatea ei de a cunoaște și a transforma lumea au constituit o axiomă, coordonata principală a concepției tuturor oamenilor de știință, flacăra care i-a încălzit și i-a călăuzit în activitatea de cercetare a naturii. Această atitudine a fost teoretizată de cei mai de seamă reprezentanți ai științei românești. Așa, bunăoară, remarcabilul chimist *C. I. Istrati*, unul dintre cei mai mari animatori și organizatori ai mișcării științifice din România, a înălțat adevărate imnuri de slavă științei. În numeroasele sale cuvîntări pe care le ținea cu ocazia diferitelor congrese și aniversări ale Societății de științe și ale Asociației române pentru înaintarea și răspîndirea științei, savantul patriot făcea elogiul științei și al muncii creatoare, chema pe naturaliștii noștri să se dedice cu abnegație creării unei științe românești la nivelul științei mondiale. Pentru a demonstra și mai convingător valoarea științei, C. I. Istrati, ca și majoritatea savanților de altfel, compară situația de astăzi cu cea din trecut și face optimiste aprecieri pentru viitor. Omul de azi, argumentează savantul român, cunoaște și poate incontestabil mai mult ca omul de ieri. Deși „cunoaște încă foarte puține din legile mărețe ce domnesc la alcătuirea și rostul lumii, totuși zi cu zi el pătrunde mai adînc prin cuceririle sale științifice, luminează o sferă tot mai mare, sferă ce la un moment dat limitează cunoscutul căpătat de el în raport cu imensitatea necunoscutului“ [9].

Cu aceste convingeri, pe care a căutat să le pună la baza întregii mișcări științifice din România, C. Istrati n-a putut rămîne indiferent față de atacurile îndreptate împotriva științei. Într-o cuvîntare inaugurală, ținută la al II-lea Congres al Asociației române pentru înaintarea și răspîndirea științei (București, 1903), deși i s-a impus să vorbească despre știință și religie (problemă în care manifestă de altfel regretabile greșeli și confuzii), chimistul român consacră cea mai mare parte a cuvîntării sale apărării științei atacate de Brunetière ș.a. în numele concepției religioase. Cu această ocazie face elogiul științei, care reprezintă cea mai mare cucerire a omenirii, instrument de cunoaștere și de transformare a naturii, factorul principal al progresului material și spiritual al societății. Știința, consideră el, îl înarmează pe om în lupta cu natura și îi înnobilează sufletul. Departe de a fi dat „faliment“, știința, apreciază savantul român, se află într-un „prim moment de apogeu din drumul spinos, dar veșnic triumfător“ [10].

În același spirit s-a pronunțat și *Dragomir Hurmuzescu*, fizician de seamă și unul dintre cei mai entuziaști apărători ai științei. Ceea ce caracterizează civilizația modernă, cu care omenirea se poate mîndri, consideră fizicianul român, este marea dezvoltare a științelor. Progresele realizate de știință „au tot depărtat granițele misterului lumii“ și au

---

[8] Paul Bujor, *Foloasele studiului biologiei*, în „Viața românească“, I, 1906, nr. 1, p. 27.

[9] Dr. C. I. Istrati, *Unitatea materiei*, în „Buletinul Societății de științe fizice“, 1896, nr. 5—6.

[10] Dr. C. I. Istrati, *Două cuvîntări inaugurale*, în „Revista idealistă“, 1903, nr. 8, p. 246.

sporit puterea omului în luptă cu natura. Ele au demonstrat, împotriva curentelor mistice iraționaliste, măreția rațiunii și științei, capacitatea lor de a emancipa pe om de forțele oarbe ale naturii, de a-i îmbunătăți condițiile materiale și de a-i dezvolta sentimentele de demnitate, umanitate și dreptate.

„Fiecare descoperire nouă — apreciază el — a fost o victorie asupra necunoscutului, afirmînd domnia inteligenței asupra forțelor brute ale naturii, iar fiecare explicațiune, mărind bunăstarea materială a omenirii, a confirmat cum că puterea intelectuală este cu mult mai mare decît cele mai mari puteri ale naturii dacă acestea din urmă pot fi aservite și conduse de cea dintîi“ [11].

Dezvoltînd tema „știință și conștiință“, fizicianul român arată nu numai forța materială a științei, ci argumentează cum prin cultivarea respectului pentru adevăr și dreptate, pentru munca și activitatea creatoare în genere știința contribuie la formarea și la dezvoltarea conștiinței umane. Hurmuzescu se ridică cu indignare împotriva lui Brunètiere, care propovăduia întoarcerea la credință. El se solidarizează cu savantul francez M. Berthelot, unul dintre cei mai mari apărători ai valorii științei, citînd cu admirație cuvintele acestuia : „Știința este marea binefăcătoare a omenirii... Ea reclamă astăzi, în același timp, conducerea materială, intelectuală și morală a societății“.

Aceste idei despre valoarea științei și despre rolul dominant pe care ea îl reclamă în viața socială au fost răspîndite prin mai multe conferințe și articole, avînd menirea să întărească încrederea opiniei publice în știință și să lărgească rîndurile luptătorilor pentru progres social, pentru adevăr și dreptate.

Problema valorii științei a fost dezbătută și de alți savanți. Geologul *Gh. Murgoci-Munteanu* îi consacră un articol special, intitulat semnificativ *Filfiie flacăra științei* [12]. Cu mai puțină vervă și talent polemic, condamnă și el pe „acei puțini semidocți care strigă și proclamă falimentul științei“. Recunoscînd că știința trecea atunci printr-o criză, își exprimă convingerea că e o fază trecătoare, pe care o va depăși. El consideră că asemenea momente sînt normale în dezvoltarea științei, căci nicăieri progresul nu se realizează fără dificultăți. Remarcabilul nostru geolog compară știința cu o făclie a cărei flacără se apleacă la adierea vîntului, pentru a se ridica apoi din nou, mai strălucitoare ca înainte.

Marele neurolog *Gheorghe Marinescu*, înțelegînd că știința întîmpină dificultăți în procesul cunoașterii lumii, a combătut concepțiile filozofice idealiste, care puteau să-i descurajeze pe cercetători. Manifestîndu-și marea încredere în puterea științei și a rațiunii umane de a pătrunde în esența lucrurilor, savantul român îndeamnă pe cercetătorii naturii să-și continue investigațiile și să nu se lase influențați de propovăduitorii „falimentului științei“. „Scrutatorul fenomenelor vieții — scrie Marinescu — va urma cu aceeași seninătate investigațiile sale și nu se va lăsa să fie înrîurit de ideile preconcepute ale acelora care au proclamat falimentul științei, căci știința a pătruns misterul unor feno-

[11] Dragomir Hurmuzescu, *Știință și conștiință*, București, 1915, p. 10.
[12] Vezi „Semănătorul“, 1907, nr. 1.

mene, cum este de exemplu acela al fecundației, care se credea a fi deasupra științei omenești“ [13].

Grăitoare pentru încrederea nemărginită a savanților români în valoarea științei este și „precuvîntarea“ la „Revista științifică «V. Adamachi»“, a cărei apariție (1910) a reprezentat manifestarea unui curent de gîndire științifică ce a dăinuit pînă după al doilea război mondial. Deși este semnată numai de *Ion Simionescu*, ea reprezintă de fapt poziția întregii mișcări științifice ieșene, urmată cu perseverență timp de mai multe decenii. Arătînd importanța științei în dezvoltarea economică și socială a popoarelor și în menținerea independenței lor naționale, savantul român subliniază totodată valoarea ei filozofică, rolul științei în formarea unei concepții veridice despre lume. „De la grija ce trebuie să puie orice om pentru păstrarea sănătății sale pînă la năzuințele oricărui popor de a se dezvolta în toate direcțiile ; de la cunoașterea celor mai elementare legi cauzale din mediul în care trăiește omul pînă la legile cele mai generale ce-l pot duce la o concepțiune a firii prin propria-i gîndire, știința e azi luceafărul ce îndrumă pe calea adevărului, a luminii si a prosperității“ [14].

★

Manifestînd o atît de mare încredere în valoarea de cunoaștere a științei, majoritatea savanților români a criticat totodată filozofia idealistă speculativă. Dar, în ciuda criticii severe pe care o fac metafizicii spiritualiste, ei admit existența filozofiei alături de știință și în strînsă colaborare cu ea. În această problemă, ca și în altele de altfel, influența pozitivismului a fost minimă. Filozofia științifică preconizată de ei preia problemele vechii metafizici — natura existenței, originea și sensul evoluției lumii, legile cele mai generale ale existenței etc. —, nu le neagă și nici nu le ignorează, ca pozitivismul. Existența unei filozofii științifice nu este doar tolerată, ci considerată ca necesară pentru știința însăși. „La filozofie — scria Leon — nu pot renunța nici științele cele mai exacte, căci ar fi să renunțe la cunoașterea cauzelor generale“ [15].

Spre deosebire de pozitiviști, naturaliștii români recunosc unele merite chiar și metafizicii (filozofiei) speculative din trecut. Criticînd aspru metoda speculativă dominantă în trecutul cunoașterii filozofice și chiar științifice, biologul Paul Bujor consideră totuși că „aș greși enorm dacă aș susține în mod absolut că speculațiile filozofice n-au adus nici un folos omenirii în studiul problemelor mari ale vieții. E de netăgăduit că și ele au avut un rol important în evoluția gîndirii omenești. Ele ne-au dezvăluit de cele mai multe ori orizonturi noi și largi pentru cercetările științifice“ [16].

În concepția oamenilor de știință, filozofia s-ar ocupa cu studierea legilor și cauzelor generale ale existenței, adică cu problemele mari ale

---

[13] G. Marinescu, *Materie, viață și celulă*, Iași, 1914, p. 44.

[14] „Revista științifică «V. Adamachi»“, *Precuvîntare*, 1910, nr. 1, p. 1.

[15] Dr. N. Leon, *Amintiri*, partea a III-a, Iași, 1924, p. 65.

[16] Paul Bujor, *Foloasele studiului biologiei*, în „Viața românească“, 1906, nr. 1.

vechii metafizici (filozofii). Ea va trebui să dea soluții acestor probleme nu prin speculații, ignorînd știința, ci, pornind de la faptele stabilite de știință, se va ridica la generalizări tot mai cuprinzătoare, va completa goluri, va prelungi linii, va deschide perspective pe baza gîndirii raționale. Deci între filozofie și știință există o unitate principială de obiect și de scop (explicarea lumii), precum și de metodă (metoda „empirio-rațională"). Excluderea problemelor și cauzelor generale din domeniul cunoașterii, limitarea științei numai la studierea faptelor imediate sau la stabilirea unor raporturi cantitative este apreciată de savanți ca o limitare a cunoașterii și a științei însăși, căci, chiar dacă știința nu poate da în prezent un răspuns exact unor probleme mari, n-avem dreptul să negăm această posibilitate în viitor. Și apoi chiar în prezent filozofia, generalizînd rezultatele de pînă acum ale științei, poate da un răspuns rațional-plauzibil unor probleme generale. În ce ar consta deci filozofia și care ar fi sarcina ei după naturaliștii noștri ? „Generalizările între rezultatele diferitelor științe trebuie să constituie filozofia sau metafizica științei", scrie unul dintre cei mai mari fizicieni români [17].

Aceeași părere are, în esență, și biologul *Emil Racoviță* despre filozofie. Cunoașterea filozofică reprezintă și pentru el o prelungire a cunoașterii științifice, o generalizare superioară a rezultatelor științei. „Ce este filozofia, în sensul originar și adevărat al cuvîntului, decît încercarea de a-ți explica universul ? Cum să ajungi la această explicare altfel decît integrînd într-un concept unitar rezultatele științelor naturii ?" [18].

Filozofia era concepută într-o unitate și legătură indisolubilă cu știința, ambele sprijinindu-se reciproc. Filozoful, spunea Horia Hulubei într-o conferință la Academia de Științe din România, „nu se poate lipsi de știință, după cum adevărurile științei nu pot fi găsite și formulate fără ajutorul metodelor și gîndirii filozofice.

Acel care-și însușește cîștiguri ale științei fără să înțeleagă și să trăiască spiritul științific, adică acel care nu a trecut prin suferința cunoașterii, care nu s-a îndoit, care nu a criticat metodic, care nu a generalizat, cu alte cuvinte acel care nu a filozofat făcînd știință, nu a cîștigat nimic esențial în formarea lui, după cum în disciplina filozofică acel care nu-și însușește spiritul filozofic și nu-și completează elementele de investigare cu cîștigurile și procedeele riguroase și raționale ale științei riscă să rămînă în tragicul convoi al sterililor" [19].

Dacă între știință și filozofie există o unitate principială de obiect, scop și metodă, care ar fi deosebirea dintre ele ? Ceea ce le deosebește este gradul de generalitate și de certitudine al adevărurilor lor. Așa stînd lucrurile, între știință și filozofie nu există, după părerea pe care o exprimau naturaliștii noștri, doar un raport de coexistență, de bună vecinătate, ci de colaborare în vederea cunoașterii aceleiași lumi la diferite niveluri de generalitate. Între ele nu există bariere fixe, ci un

[17] Dragomir Hurmuzescu, *Despre metoda de cercetare și de expunere în științele fizice*, în „Arhiva...", an. IX, 1898, nr. 1—2, p. 277.

[18] Emil Racoviță, *Discurs la Congresul naturaliștilor din România* (1928), în *Opere alese*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 63.

[19] Horia Hulubei, *Rolul științelor fizico-chimice*, în Victor Vîlcovici, Horia Hulubei, C. Moraș, *Rolul științei în formarea spirituală a omului cult*, 1943, p. 19.

schimb permanent de idei și de sugestii. Filozofia folosește datele științei în rezolvarea problemelor generale, oferindu-i în schimb sugestii și deschizîndu-i un orizont mai larg care va ajuta cercetarea științifică în diferite probleme speciale. Limita dintre știință și filozofie nu este numai aproximativă și elastică, ci totodată provizorie și dinamică. În procesul de generalizare a datelor științei, filozofia se îndepărtează mereu de faptele stabilite cu certitudine de știință și se înalță în aerul tot mai rarefiat al speculației probabile, pierzînd mereu din certitudine. În același timp, progresele științei, care evoluează de asemenea spre o cunoaștere mai generală, confirmă sau infirmă unele dintre ipotezele filozofice elaborînd eventual alte teorii științifice, iar faptele la care se referă acele teorii trec în domeniul științei, adică trec din domeniul probabilului în domeniul certitudinii. Așadar, progresele științei împing mai departe, lărgesc tot mai mult domeniul cunoașterii sigure pe seama domeniului cunoașterii probabile (filozofice). Dar prin aceasta domeniul filozofiei nu se micșorează, căci noua platformă — mai ridicată — de la care pornește îi oferă filozofiei posibilitatea să ajungă la generalizări mai înalte, să-și lărgească domeniul cunoașterii probabile, cucerind noi sectoare din domeniul necunoscutului. Dar, cum s-a mai arătat, filozofia nu primește pasiv ajutoare și nu este doar *împinsă* de știință mai departe, ci contribuie și ea la acest progres general al cunoașterii prin lărgirea orizontului și prin sugestiile pe care le oferă științei.

Aceste idei nu sînt expuse ca atare, explicit în lucrările savanților, dar se găsesc implicate în poziția lor față de progresul cunoașterii în general și față de raportul dintre știință și filozofie în special.

Ideile de mai sus rezultă și din felul cum au înțeles oamenii de știință filozofia. Faptul de a fi admis existența filozofiei în general nu înseamnă recunoașterea oricărei filozofii. Concepînd filozofia ca pe o colaboratoare a științei în cunoașterea lumii, acești naturaliști [20] au pus filozofiei anumite condiții : să pornească de la faptele stabilite de știință prin metodele ei riguroase și să continue generalizarea în spiritul științei. Pentru aceasta se recomandă filozofului să cunoască realizările teoretice din științele naturii, ca să le poată judeca și generaliza. „Filozoful trebuie dară să fie astăzi anatomist și fiziologist — spunea Gr. Ștefănescu. — De mult această necesitate era simțită ; ilustrul Descartes, unul din cei mai mari filozofi, era, în același timp, anatomist și fiziologist însemnat“ [21].

Altă condiție importantă pusă de știință filozofiei este să nu dogmatizeze teoriile elaborate, oricît de atrăgătoare ar fi ele, să accepte faptele noi stabilite de știință, iar dacă acestea contrazic teoria sau concepția filozofică, ea trebuie modificată sau părăsită. Așa procedează și știința cu teoriile ei. Fizicianul Dragomir Hurmuzescu, de pildă, analizînd faptele noi din fizică privitoare la structura materiei și constatînd că ele contrazic concepțiile și teoriile fizicii clasice, îndeamnă pe oamenii de

[20] Folosim cuvîntul *naturalist* în sensul larg și, credem, mai corect, de cercetător al naturii, cuprinzînd nu numai pe biologi sau geologi, ci și pe fizicieni, chimiști etc. De asemenea cuprindem și pe medici, deoarece aici analizăm numai activitatea lor de naturaliști și cugetători, nu cea medicală.

[21] Gr. Ștefănescu, *Curs public de istorie naturală*, în „Revista științifică“, an. V, 1874—1875, p. 311.

știință să le modifice „fără nici o mîhnire". „A trecut de mult timpul metafizicii deșarte, care pretindea să determine toate fenomenele după niște reguli apriorice. Metafizica (adică filozofia. — *S.G.*) de astăzi trebuie să urmeze faptele experimentale" [22].

Exigența față de speculațiile filozofice și nevoia controlului prin faptele științei sînt subliniate și mai mult de biologul *I. Borcea*. „Trebuie ca reflexia filozofică să fie ținută în limitele controlului, ca să nu ne tîrască în metafizică" [23], avertizează el. „Numai metafizicienii — scrie Borcea în alt articol — cred că prin rațiune, fără controlul pozitiv al faptelor, pot să formuleze teorii definitive" [24].

Admițînd „filozofia științifică" și colaborînd cu ea în condițiile arătate mai sus, cercetătorii naturii au respins în mod categoric filozofia spiritualistă și metoda speculativă.

„Istoria — spunea Gr. Ștefănescu — a judecat cum merită pe toți aceia cari, închiși în cabinetele lor între patru ziduri, depărtați cu totul de natură, au făcut ipoteze peste ipoteze, au creat sisteme peste sisteme, care, deși s-au bucurat în timpii lor de oarecare popularitate, au pierit ca fumul îndată ce un alt spirit mai îndrăzneț a venit și a prezentat un alt sistem, bazat pe o altă ipoteză, mai absurdă poate decît cea dintîi, dar mai atrăgătoare, mai satisfăcătoare spiritului și tendințelor acelui secol" [25].

Împotriva filozofiei spiritualiste din trecut, pe care o apropie mult de religie, s-a ridicat și *Paul Bujor*. „Lumi întregi de generații au trăit și au murit sub jugul unor idei fantastice, ieșite din capul cîtorva vizionari, gînditori mari ai acelor timpuri. Aceștia, departe de lumea în care trăiau, învăluiți în mister, explicau sensul lumii, hotărau destinele omenirii" [26].

Asupra netemeiniciei metafizicii spiritualiste, pe care de asemenea o apropia mult de religie, a insistat și *Dimitrie Voinov*. El analizează mai cu seamă metafizica antică a lui Platon și Aristotel, care a constituit izvorul filozofiei scolastice religioase, dar vizează și concepțiile idealiste mai noi, care atacau știința în acea perioadă. Biologul materialist a făcut o critică pătrunzătoare filozofiei scolastice vechi și „noi", atît sub aspectul valorii gnoseologice, cît și sub acela al funcției sociale. Ea s-a dovedit incapabilă să dea o explicație satisfăcătoare lumii și să răspundă nevoilor societății contemporane. Inventînd forțe supranaturale cu care pretinde că explică totul și în mod definitiv, filozofia spiritualistă frînează progresul științei și al inteligenței omenești. „Această filozofie — scrie Voinov — e sterilă, și-a spus cuvîntul său, a închipuit forța entitate, cu care explică tot, și de atunci, mută, privește străină la toată desfășurarea puternică a inteligenței și activității omenești" [27].

---

[22] Dr. Hurmuzescu, *Substanțele radioactive și proprietățile lor. Formațiunea energiei și transformațiunea materiei*, în „Cultura română", an. V, 1907, nr. 2, p. 46 (5).

[23] „Revista științifică «V. Adamachi»", 1911, nr. 1, p. 88.

[24] Ibidem, p. 298.

[25] Gr. Ștefănescu, *Discurs de deschidere a cursului de geologie*, în „Revista științifică", 1870, p. 154.

[26] Paul Bujor, *Foloasele studiului biologiei*, în „Viața românească", 1906, nr. 1.

[27] D. Voinov, *Filozofia sentimentală*, în „Convorbiri literare", 1906, p. 15.

Respingerea filozofiei idealiste nu era făcută doar de cîțiva savanți cu preocupări filozofice. Reprezentînd o reacție de apărare a științei împotriva filozofiei idealiste care semăna neîncredere în cunoașterea științifică, condamnarea acestei filozofii de către naturaliști era generală. Astfel, în 1927, cînd s-a încercat reforma învățămîntului secundar, prin care se urmărea introducerea filozofiei idealiste în liceu cu scopul de „a așterne o punte între știința pozitivă și credința religioasă", profesorii facultăților de științe din țară s-au ridicat cu energie împotriva unei astfel de filozofii. Cultura științifică a elevului de liceu este insuficientă pentru a înțelege în spiritul științei marile probleme ale filozofiei, argumentau profesorii facultății de științe din București. Or, „fără o pregătire științifică solidă, filozofia se reduce la frazeologie" [28].

Deși naturaliștii concepeau filozofia ca o sinteză superioară a cuceririlor teoretice ale științei, atunci cînd au văzut că această sinteză va fi făcută în perspectivă idealistă, ei au preferat să renunțe la sinteza generală filozofică, susținînd că „sintetizarea cunoștințelor despre univers, Pămînt, materie, viață, omenire ș.a. se va face cu mai mult folos și mai competent la obiectele corespunzătoare, ca astronomia, științele fizico-chimice, științele biologice, geologia, istoria" [29].

Mai categoric împotriva introducerii filozofiei idealiste în liceu s-au pronunțat profesorii Facultății de științe din Iași, arătînd că aceasta subminează învățămîntul științific. „Unele teorii filozofice, ca teoria cunoașterii — se spune în memoriul Facultății de științe adresat Ministerului Instrucțiunii —, aduc în aprecierea științelor un scepticism periculos ce ar putea ușor să zdruncine încrederea minților fragede ale elevilor în valoarea științei și în rostul învățămîntului științific.

Nu sîntem de acord că învățămîntul filozofic trebuie să sprijine pe acela al religiei sau să aștearnă o punte între știința pozitivă și credința religioasă" [30].

Problema raportului dintre științele naturii și filozofie a fost mai profund analizată de *Victor Babeș*, care i-a consacrat un articol special [31]. Savantul român se referă la fundamentul ontologic și gnoseologic pe care se întemeiază știința. Cunoașterea științifică presupune anumite premise filozofice fără care nu este posibilă. El nu se mulțumește deci cu o știință pozitivistă, a constatării și determinării cantitative a faptelor, cu o știință indiferentă față de filozofie, ci vrea să clădească știința pe un fundament filozofic. Acest fundament este constituit din cele două principii ale filozofiei materialiste : 1) *ontologic*, realitatea obiectului, caracterul obiectiv-real al lumii externe, și 2) *gnoseologic*, posibilitatea cunoașterii lumii obiective, reflectarea adecvată a acestei lumi de către

---

[28] *Memoriul Facultății de științe din București, asupra proiectului de lege pentru organizarea învățămîntului secundar prezentat în ședința consiliului Facultății de științe de la 27 ianuarie, 1927*, în „Arhiva", dr. Angelescu, mapa XIII, varia 5, Biblioteca Academiei.

[29] *Ibidem.*

[30] *Răspunsul Facultății de științe din Iași adresat Ministerului Instrucțiunii cu privire la alcătuirea legii învățămîntului secundar*, în „Arhiva", dr. Angelescu, mapa 3, varia 5, Biblioteca Academiei.

[31] *Considerațiuni asupra raportului științelor naturale către filozofie*, în „Revista științifică", 1879.

știință. Numai pe această temelie filozofică este ridicat „mărețul edificiu al științelor naturale", căci dacă lumea externă ar fi o ficțiune, cum susțin idealiști subiectivi, „edificiul (științei) s-ar dărîma, s-ar preface în nimic" [32].

Pornind de la această premisă ontologică, savantul român argumentează, pe baza reflectării și a experienței senzoriale, existența reală, obiectivă a lumii externe, care constituie obiectul științei. „Dacă printr-un anumit sunet ajungem totdeauna la același efect, dacă prin mișcarea ochilor noștri observăm că există, în afară de noi, lucruri unele lîngă altele, al căror raport reciproc nu depinde de noi, atunci venim la convingerea că acele lucruri *nu există numai pentru noi,* ci că ele, independente de simțurile noastre, există *pentru sine,* într-un întreg continuu, unele lîngă altele. Și dacă lucrurile externe se schimbă fără conlucrarea noastră, noi trebuie să cîștigăm spontan impresiunea *unor puteri afară de noi,* care *se opun* individului observator, fiind ele ceva *ce nu este el*" [33].

Dar și Kant recunoaște existența obiectivă a lumii externe, a „lucrului în sine", observă Babeș. Cu toate acestea, filozofia sa idealistă, agnostică nu poate constitui temelia științei. De aceea savantul nostru consideră că nu este suficientă premisa materialistă ontologică pentru construirea științei, ci e necesară și premisa gnoseologică : reflectarea adecvată a realității.

Știința presupune cu necesitate posibilitatea cunoașterii lumii. De aceea el critică agnosticismul kantian și argumentează ideea reflectării lumii obiective ; corectarea greșelilor și completarea golurilor prin colaborarea dintre simțuri și prin cunoașterea cauzelor și a legilor fenomenelor de către știință.

Babeș privește problema raporturilor dintre științele naturale și filozofie și sub alt aspect : în ce măsură aceste științe, mai ales filozofia, au dreptul și posibilitatea să cerceteze conștiința, gîndirea, mintea umană „care se frămîntă cu filozofia", și dacă în acest fel pot veni în sprijinul filozofiei. Conștiința ca atare, se exprimă nu îndeajuns de clar Babeș, nu poate constitui un obiect de cercetare pentru fiziologie, lăsînd să se înțeleagă că există pentru aceasta alte științe, ca psihologia, logica etc. Totuși, deoarece în cazuri patologice care au determinat „anumite rătăciri" în funcționarea conștiinței, mai precis a inteligenței, a fost invocat un factor supranatural, intervenția anatomiei patologice, a patologiei cerebrale este necesară pentru explicarea științifică a acestor „fenomene spirituale". Cercetînd atît lumea materială externă, cît și creierul omenesc — baza materială a conștiinței —, științele naturii cuprind în sfera explicației științifice atît obiectul de cunoscut, cît și subiectul cunoscător. În acest sens credem că trebuie înțeleasă ideea că „scrutătorii științei naturale sînt chemați a descoperi pe deplin materialitatea obiectelor filozofiei" [34] ; adică știința vine să spulbere specula-

---

[32] Victor Babeș, *Considerațiuni asupra raportului științelor naturale către filozofie,* în *Pagini alese,* București, Edit. de stat, 1954, p. 45.

[33] *Ibidem.*

[34] *Considerațiuni asupra raportului științelor naturale către filozofie,* în *op. cit.,* p. 53.

țiile filozofiei idealiste despre esența spirituală, supranaturală sau misterioasă a „sufletului" cugetător. În această problemă se exprimă mai clar în recenzia asupra lucrării lui S. Stricker, *Vorlesungen über allgemeine und experimentelle Pathologie*. În această recenzie, un adevărat studiu în care se găsesc multe considerații originale, Babeș scrie : „Sarcina cea mai înaltă a fiziologiei ar fi, fără îndoială, să cerceteze, pe baza experiențelor anatomice, acea înlănțuire neîntreruptă a *fenomenelor materiale* care au loc în sistemul nostru nervos și care evoluează pînă la conștiință... În cercetarea pur științifică a intelectului uman trebuie să fim conduși de studiile de anatomie comparată, de studiul dezvoltării funcțiunilor și de studiul inteligenței copilului, precum și, în general, de științele naturii" [35].

★

Cum putem aprecia această concepție a savanților despre filozofie ? Desigur că extinderea metodelor din științele particulare asupra filozofiei nu este posibilă și nici chiar de dorit, iar formularea acelorași exigențe de exactitate, rigurozitate și prudență pentru filozofie ca și pentru știință este exagerată. Ea încorsetează destul de strîns gîndirea filozofică ; aceasta, pe lîngă prudență, rigurozitate, spirit critic etc., are nevoie, în mai mare măsură decît știința, de îndrăzneală, de suplețe și maleabilitate, de spontaneitate creatoare ; în afară de natură, filozofia trebuie să cuprindă în orizontul ei în primul rînd omul social, cu nevoile și aspirațiile lui, omul creator de valori materiale și spirituale. Aceste aspecte depășesc științele naturii și perspectiva naturalistă asupra filozofiei.

Dar nu aceasta este esențialul în problema noastră. Nu trebuie să căutăm în aceste idei ale celor mai de seamă naturaliști români din trecut imaginea multilaterală și complexă a filozofiei, determinarea obiectului, a metodelor și a sarcinilor ei, definirea raporturilor filozofiei cu celelalte domenii ale culturii : științele naturii, științele sociale și umaniste, arta etc.

Naturaliștii de ale căror concepții ne-am ocupat, n-au avut în vedere filozofia în ansamblu, cu toate aspectele și obiectivele ei, ci numai filozofia în raporturile ei cu știința, au privit filozofia numai prin prisma nevoilor științei. Ei s-au ocupat de filozofie în primul rînd din nevoi practice, urmărind să asigure condiții ideologice activității științifice : s-au ridicat împotriva idealismului pentru că această filozofie submina știința ; au arătat utilitatea unei filozofii cu care să poată colabora etc.

Pentru a înțelege mai bine atitudinea savanților noștri din trecut față de filozofie, trebuie s-o privim în contextul social-istoric. În condițiile dominării filozofiei idealiste în cultură și ale presiunilor exercitate de această filozofie asupra cercetării științifice și a învățămîntului științific, reprezentanții științei au manifestat mai multă prudență față de filozofie și i-au pus anumite condiții de colaborare.

---

[35] Victor Babeș, *Pagini alese*, p. 31.

Situația s-a schimbat în perioada puterii populare și a construirii socialismului. Materialismul dialectic și istoric, devenind filozofia dominantă în România, a oferit științei condiții favorabile pentru o colaborare reală și rodnică. În același timp, „însușindu-și concepția științifică care stă la baza activității partidului, oamenii de știință din țara noastră au adus o contribuție însemnată la abordarea diferitelor domenii ale științei în lumina materialismului dialectic și istoric“ [36].

[36] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la îmbunătățirea organizării și îndrumării activității de cercetare științifică*, București, Edit. politică, 1965, p. 8.

C. A. ROSETTI, GÎNDITOR PROGRESIST

DE

RADU PANTAZI

Prezent timp de peste patruzeci de ani în viața ideologică a vremii sale, C. A. Rosetti se înscrie în istoria gîndirii înaintate românești prin ideile sale despre progres și libertate. Aceste idei mărturisesc poziția antifeudală și patriotică pe care s-a situat permanent gînditorul nostru.

De numele lui C. A. Rosetti se leagă direct înființarea „Societății literare române", nucleul Academiei Române, al cărei centenar îl sărbătorim cu mîndrie și emoție în acest an.

În 1866, fiind ministru secretar de stat la Departamentul Instrucțiunii Publice și al Cultelor, Rosetti adresează Consiliului de Miniștri propunerea de înființare a unei societăți literare, menită, spunea el, „a da țării într-un timp cît mai apropiat acele două mari colonate ale templului său literar, gramatica și glosariul limbii" [1]. Pentru că, argumenta el, „limba poporului român, eterna dovadă a latinității țării noastre, reclamă imperios cultul său, sub pedeapsa de a nu mai putea servi de veiculă cugetării naționale" [2]. Tocmai de aceea Rosetti atrăgea atenția ca societatea literară să cuprindă membri din toate părțile constitutive ale teritoriului românesc.

Era, în această propunere susținută cu căldură de C. A. Rosetti, exprimarea unei gîndiri avansate, patriotice, poziție pe care ministrul din 1866 s-a situat, în ciuda unor contradicții și șovăieli, de-a lungul întregii sale activități de mai bine de patru decenii, gîndire străbătută de două coordonate majore : eliberarea națională și eliberarea socială a poporului român.

Aceste idealuri l-au determinat pe Rosetti să participe la mișcarea revoluționară de la 1848, să militeze cu energie pentru Unirea Principatelor din 1859, să-și aducă contribuția la realizarea independenței de stat din 1877, să preconizeze în tot timpul vieții sale reforme care

[1] Vezi *Lui C. A. Rosetti (1816—1916). La o sută de ani de la nașterea sa*, București, 1916, p, 325.

[2] *Ibidem*, p. 324.

Rev. filoz., 13, 8, p. 1061—1067, București, 1966

tindeau la progresul țării noastre [3]. Și chiar dacă unele acțiuni (participarea la detronarea lui Alexandru Ion Cuza) sau unele dintre ideile sale denotă influențe ale vechiului în activitatea și gîndirea sa, acestea nu anulează însemnatele contribuții aduse de C. A. Rosetti la promovarea progresului.

Ideea progresului, a necesității transformărilor sociale l-a preocupat permanent pe gînditor. „Să nu închidem ușile propășirii prin nici un *privilegiu*, prin nici o *silă*, nici chiar prin o lege" [4], exclama el, fiind convins, ca și ceilalți gînditori înaintați ai vremii sale, că progresul este ineluctabil.

O particularitate a concepției rosettiene despre progres constă în accentuarea raportului libertate-propășire în transformarea socială. „Iubind libertatea — spunea el — am înțeles că numai prin ea se poate dezvolta, întări și prospera o națiune" [5]. De aici o nouă caracteristică : tratarea tuturor problemelor în strînsă legătură cu aspirațiile națiunii române. Într-o scrisoare adresată în 1859 lui Edgar Quinet și Paul Bataillard, cunoscuții literați francezi prieteni ai românilor, cum îi numea Vasile Alecsandri pe cei care susțineau mișcarea noastră de emancipare națională, C. A. Rosetti mărturisea : „Atîta timp cît va fi o răsuflare în pieptul meu, voi lucra pentru patria mea, pentru libertate" [6]. Iar mai tîrziu, în preajma morții, el încredința posterității aceeași convingere nobilă, sinceră. „Am luptat cu tărie — scria el în testamentul său — pentru naționalitate și libertate..." [7].

Domina, de fapt, în gîndirea înaintată a vremii ideea că națiunea română, ca și celelalte națiuni, are o „misie" în lume, că ea trebuie să se angajeze pe drumul progresului. Afirmată cu tărie în 1848, ideea este susținută și în deceniile următoare de acei gînditori care continuă să promoveze, deși uneori cu rezerve și contradicții, idealurile revoluției. Printre aceștia se afla, în prim plan, C. A. Rosetti.

Patriot fervent, nedezmințit, el era convins că România, înaintînd pe calea progresului, va avea un viitor strălucit. Acel „viitor de aur țara noastră are", exprimat atît de frumos de Bolintineanu, capătă la Rosetti accente categorice. El lansa îndemnul de a cunoaște țara, subliniind că nu va fi om care, „văzînd d-aproape pe România, pe adevărata Românie, nu va admira-o și nu va prochiama-o una din florile cele mai frumoase din buchetul națiilor" [8]. Trebuie făcut totul, susținea patriotul Rosetti, pentru a sprijini și a lumina mersul țării „pe calea cea întinsă a viitorului ce o vedem frumoasă, mare și lucitoare înaintea gintei române" [9]. Convingerea sa se întemeia pe faptul că „poporul

---

[3] Relativ la viața și la activitatea lui C. A. Rosetti, vezi Vasile Maciu, *C. A. Rosetti, 150 de ani de la naștere*, în „Contemporanul" din 3 iunie 1966; N. Adănăloaie, *C. A. Rosetti*, în „Scînteia" din 1 iunie 1966.

[4] „Românul", I, nr. 1 din 9 august 1857.

[5] C. A. Rosetti, *Discurs cu ocazia jubileului de 25 de ani al ziarului „Românul"*, în volumul *Lui C. A. Rosetti...*, p. 252.

[6] *Ibidem*, p. 376.

[7] *Moartea și înmormîntarea lui C. A. Rosetti. Testamentul său și omagii aduse memoriei sale*, București, 1885, p. 4.

[8] „Românul", II, nr. 53 din 7 iulie 1858.

[9] „Românul", I, nr. 1 din 9 august 1857.

român este prin tradițiune civilizat, nobil, inteliginte, democrat, viteaz și apt a răsfrînge totul în sine“ [10].

Tocmai de aceea C. A. Rosetti accentua, în spiritul ideilor sale despre progres și libertate, asupra necesității „ca românii să se lumineze, să cunoască ce sînt și care este însărcinarea ce a pus-o făptuitorul asupră-le ca indivizi și ca nație și să meargă astfel, cu cugetare, cu măsură și fie cît de încet, numai să meargă neîncetat fără fașe, fără cîrji și fără piedici pe calea ce-i conduce Dumnezeul părinților lor“ [11]. Insistînd, Rosetti scrie mai departe : „De aceea dar zicem românului : luminează-te și vei fi ; voiește și vei putea ; și de aceea cerurăm și vom cere libertatea, adică sufletul, viața, mișcarea propășîndă fără sfîrșit în dezvoltarea ei și imperioasă în măduva și idealul ei“ [12].

În realizarea progresului, un rol determinant îl are deci, după Rosetti, răspîndirea „luminilor“. Este un crez iluminist împărtășit consecvent de gînditorul nostru, chiar în perioada imediat următoare revoluției din 1848, cînd se pronunța pentru revoluție. Trebuie precizat aici că termenul „revoluție“ are la Rosetti un sens extrem de larg, uneori contradictoriu. Pentru el, revoluție înseamnă și mișcarea social-politică din Franța de la 1789 și mișcările din 1848, dar și „conchista normanzilor“ în Anglia și războiul celor două roze sau reforma lui Luther [13]. Este demn de reținut că, în general, revoluția are pentru Rosetti înțelesul unei mișcări a forțelor binelui, luminii și adevărului, împotriva celor ale răului, întunericului și minciunii.

Marcînd opoziția dintre despotism și libertate, C. A. Rosetti definește și sensul pe care-l dădea revoluției. El scrie : „Nu tăgăduiesc că despotismul supt felurite forme, și cînd mai mult, cînd mai puțin, a dominat totdeauna pe pămînt. Dar nici mie nu-mi poate tăgădui nimeni că neîncetatele revoluții dovedesc reclamațiile rației (ale minții) și ale dreptului contra silei și nedreptății“ [14]. Prin urmare, arată Rosetti, „revoluțiile se fac pentru drepturile omului necunoscute și călcate pînă aci“ [15].

Independent de contradicții și neclarități se impune a fi reținută ideea că revoluția, în concepția lui Rosetti, duce la triumful dreptului și, prin aceasta, la triumful progresului. Pentru că „treimea sfîntă“, după expresia gînditorului, care indică neîndoielnic semnele acestui progres este : adevărul, dreptatea (ceea ce la Rosetti, ca și la ceilalți ideologi pașoptiști, însemna și egalitatea) și libertatea.

Revoluționarismul lui C. A. Rosetti nu depășește limitele iluminismului, ale unei concepții general-democratice. O mărturisește el singur într-o formulare de sinteză de o mare plasticitate.

Comparînd orînduirea existentă în timpul lui cu labirintul antic, din care nu se poate ieși decît cu firul Ariadnei, Rosetti scria : „Labi-

---

[10] *Lui C. A. Rosetti...*, p. 251.
[11] „Românul“, I, nr. 1 din 9 august 1857.
[12] Ibidem.
[13] Cf. *Apel la toate partidele* și *Încrederea în sine* din volumul C. A. Rosetti, *Scrieri din junețe și exil* (postum), București, 1885.
[14] C. A. Rosetti, *Rusia* (studiu scris în 1852), publicat postum în volumul *Scrierile lui C. A. Rosetti*, București, 1887, p. 7.
[15] *Ibidem*, p. 14.

rintul sînt instituțiile cele rele, iasma este privilegiul, Ariana este dreptatea, firul este știința, rația, judecata cea dreaptă, singura făclie ce ne poate duce la bine, și Teseu poate fi tot omul ce va iubi, se va lumina și va voi" [16].

Și în momentul cînd trece de la considerații abstracte la chestiuni de ordin practic, se vede că Rosetti concepe într-un mod aparte revoluția. În jurnalul său intim, nedestinat publicării și care a fost tipărit după moartea sa, el își exprima nădejdea de a se asocia cu cîțiva tineri „cu talent și cu desăvîrșit devotament". „Această idee — nota el — îmi dă puteri a lucra, căci într-însa numai văd mijlocul a lumina patria mea" [17]. Valoros rămîne faptul că Rosetti își propunea acțiuni pentru binele patriei, deoarece, scria el cu amărăciune despre situația dinaintea revoluției din 1848, „starea în care se află toate aci este foarte jalnică" [18]. Limitat este modul de a concepe această acțiune, de a crede în înfăptuirea unor „lucruri foarte mari dacă am fi vreo zece oameni cu oarecare stare, învățătură, virtute, iubire și voință mare" [19]. Chiar dacă mai tîrziu va ajunge să spună că „revoluțiunile nu se fac de 12 oameni" [20], Rosetti concepea totuși revoluția ca o mișcare a „tinerilor", chemați să atragă și să conducă poporul în opera de transformare socială.

Este interesant de remarcat că ideea evoluției sociale îl duce la un moment dat pe C. A. Rosetti la întrezărirea unei noi orînduiri, fără exploatare : socialismul. „Nu ai tu ca și mine asigurarea — îi scria el în 1849 lui Ion Ghica — că în curînd — mîine poate, peste un an, peste doi, peste trei — socialismul o să triumfe ?" [21]. Nădejdea lui Rosetti de realizare a fericirii universale, de înălțare a patriei își găsea expresia în preconizarea unei orînduiri în care oamenii să fie liberi, egali, stăpîni pe soarta lor : socialismul.

Evident, ținînd seama de epocă, de formația gînditorului, se poate aprecia că avem în acest caz de-a face cu o manifestare a influenței ideilor socialismului utopic. Sub aceeași influență, C. A. Rosetti afirma în problema proprietății că aceasta „a fost și va fi rodul muncii" [22], că „muncitorul este poporul, iar nu monarhul și boierul" [23]. Nicolae Bălcescu relata în 1850, într-o scrisoare către Ion Ghica, despre o ședință a „căuzașilor", la care Rosetti „și-a spus sistema lui, care e aboliția de proprietatea individuală a pămîntului, zicînd că așa vrea Proudhon" [24].

Dacă aceste idei despre revoluție și socialism nu mai sînt afirmate de Rosetti după întoarcerea din exil, idealul de progres rămîne constant la el, și, cu toate că va declara că este un sprijinitor ferm al proprietății (înțelegînd de data aceasta proprietatea individuală [25]), el

---

[16] „Românul", II, nr. 23 din 21 martie 1858.
[17] C. A. Rosetti, *Note intime (postum)*, București, 1902, p. 87.
[18] *Ibidem.*
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem.*
[21] Vezi, I. Ghica, *Amintiri din pribegia după 1848*, București, 1888, p, 69.
[22] *Scrierile lui C. A. Rosetti*, p. 13.
[23] *Ibidem.*
[24] N. Bălcescu, *Opere*, vol. IV., *Corespondența*, București, Edit. Academiei, f.a., p. 339.
[25] Cf. „Românul", I, nr. 1 din 9 august 1857.

va privi cu deosebită simpatie mișcarea socialistă care începea să se organizeze în țara noastră.

Cu remarcarea acestor elemente de gîndire socialistă, trebuie precizat că C. A. Rosetti a fost, prin excelență, un gînditor antifeudal. El s-a ridicat împotriva privilegiilor feudale, pornind de la teza generală a progresului, a libertății și egalității. „Ar trebui să credem — scria el — că sclavia (robia) este o regulă eternă (veșnică) a societății dacă idealul libertății ar fi a ne alege un stăpîn în mîinile căruia să depuie apoi omul conștiința, mintea, drepturile și datoriile sale, credințele și atributele acelea prin care Dumnezeu a osebit pe om de dobitoc“ [26]. Coroborînd această idee cu cea a necesității „luminării omului și a nației“ [27], Rosetti milita pentru „a smulge din mintea și conștiința oamenilor închinarea la stăpîn sub toate formele și la orice fel de stăpîn“ [28].

Dar gînditorul nostru nu se mulțumea doar cu formularea principiilor, ci ajungea, după cum am arătat în altă parte [29], de la considerente generale, umanitare, de la teze și idei la atitudini concrete în probleme economice și sociale [30].

În 1848 el s-a pronunțat pentru împroprietărirea țăranilor; a salutat reforma agrară din 1864 (nu însă și lovitura de stat din acel an); s-a ridicat mai tîrziu împotriva oneroasei legi a tocmelilor agricole; a denunțat, ca și Mihail Kogălniceanu, ca și Cezar Bolliac, ca și atîți alți gînditori și oameni politici înaintați, monstruoasa coaliție.

Preocuparea lui C. A. Rosetti pentru dezvoltarea economică-socială a țării se concretizează de asemenea și într-o serie de propuneri făcute de el pentru dezvoltarea comerțului și a industriei. Rosetti opina pentru organizarea unui minister distinct care să se ocupe cu aceste probleme, cerea înființarea camerelor de comerț și de industrie, înțelegînd însemnătatea și necesitatea „zborului industriei“ pentru România.

Adăugînd la aceste idei poziția sa republicană (după venirea lui Carol I de Hohenzolern, el a refuzat toate onorurile), grija pentru soarta țăranilor, simpatia pentru mișcarea socialistă, figura democratului C. A. Rosetti se reliefează cu claritate.

El acționa și gîndea, așa cum am încercat să arătăm, în numele progresului și al libertății, pentru prosperitatea națiunii noastre. C. A. Rosetti scria: „Precum orice individ, astfel și orice nație are propria sa misie ce nu și-o poate îndeplini decît în puterea unei idei domnitoare; și numai unitatea, întregimea și libertatea poate da acea idee și constitua o nație, iar nu sila, fie chiar a lui Cezar sau Napoleon“ [31].

---

[26] Ibidem.
[27] Ibidem.
[28] Ibidem.
[29] Cf. paragraful „C. A. Rosetti“ din *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, cap. III, București, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 199—201.
[30] Cu privire la contribuția remarcabilă a lui C. A. Rosetti în dezvoltarea gîndirii economice din țara noastră, vezi V. Nechita, *Gîndirea progresistă și revoluționară a lui C. A. Rosetti*, în „Probleme economice“, XIX, nr. 5 din mai 1966.
[31] *Scrierile lui C. A. Rosetti*, p. 5.

În lumina acestei idei își definea gînditorul poziția patriotică și umanitaristă de la 1848, poziție pe care s-a situat, în fond, și după revoluție.

„Am voit — spune C. A. Rosetti — reînvierea naționalității, redobîndind întreg, mare și neatins dreptul nostru de autonomie...[32]. Am voit să ne unim cu Moldavia, să fim un singur trup, precum sîntem un singur suflet, și să suflăm împrejuru-ne, cu toată puterea unei națiuni june, spiritul revoluționar, deschizînd brațele la orice element național va învia prin suflarea noastră. Am voit frăție și solidaritate cu toate națiunile“ [33].

Spre meritul său, C. A. Rosetti nu s-a dezis de aceste idealuri, ci le-a susținut cu tărie de-a lungul întregii sale vieți, patriotismul său nedezmințindu-se nici un moment. Acest patriotism se integrează organic în ideile despre progres și libertate afirmate de gînditor. Chiar dacă concepția sa nu depășește iluminismul, idealismul, ea își păstrează — prin încrederea în progres, în puterea de viață a națiunii române — deplina valoare. Cu atît mai mult cu cît, trecînd peste formulările patetice de invocare a divinității, concepția lui C. A. Rosetti nu este mistică.

La Rosetti, ca de altfel și la ceilalți gînditori care — prin esența ideilor lor — se încadrează în ideologia pașoptistă, apelul la divinitate are, dacă ne putem exprima astfel, valoarea unui argument în plus pentru a susține teza perfectibilității omului și a societății, care înaintează neîncetat — după expresia lui N. Bălcescu — spre ținta arătată de degetul lui Dumnezeu. Dar nici la Bălcescu, nici la Rosetti, nici la ceilalți gînditori progresiști de la 1848 aceasta nu înseamnă misticism. Dimpotrivă, în scrierile lor se întîlnesc puternice accente critice la adresa obscurantismului, a religiei.

În ceea ce-l privește, C. A. Rosetti a relevat opoziția dintre filozofie și religie. În jurnalul său intim, el scria : „Mai mulți din cei ce cred prin religie sînt mai fericiți decît cei ce cred prin filozofie ; de ce ? fiindcă filozofia domină prin rațiune și religia prin inimă. Poate însă că d-a crede prin filozofie este foarte greu, trebuie multă muncă ; în vreme ce prin religie e mai lesne. E mai lesne deci a iubi decît a te gîndi. E mai lesne, însă nu și mai solid. Religia este echipagiul celor leneși, te duce în caleașcă pînă la cer ; dar dacă se rupe caleașca, bagă de seamă, atunci cazi și rămîi pe jos“ [34]. Mai tîrziu, Rosetti va ajunge să înțeleagă că „una din puterile cele mari ale despotismului este religia“ [35].

Prin toate aceste idei, dintre care am ținut să subliniem în mod deosebit cele despre progres, libertate, despre propășirea națiunii române, C. A. Rosetti își înscrie numele în gîndirea avansată a trecutului.

---

[32] Din acest considerent, Rosetti s-a ridicat cu hotărîre împotriva asupririi naționale. În corespondența și publicistica sa, el a demascat necruțător Imperiul otoman. El este de asemenea autorul unui interesant și documentat studiu asupra țarismului, dezvăluind politica acestuia de imixtiune și asuprire.

[33] C. A. Rosetti, *Scrieri din junețe și exil*, p. 44.

[34] C. A. Rosetti, *Note intime*, p. 75.

[35] *Scrierile lui C. A. Rosetti*, p. 14.

Evidențiind însemnătatea și valoarea deosebită a acestei gîndiri, secretarul general al C.C. al P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu, arăta în expunerea ținută cu prilejul celei de-a 45-a aniversări a partidului : „Tradiția democratică din gîndirea românească, intensa activitate pe tărîm teoretic desfășurată de gînditori progresiști și revoluționari, ca Nicolae Bălcescu, Cezar Bolliac, Mihail Kogălniceanu, C. A. Rosetti și alții, au creat un climat favorabil răspîndirii ideilor socialiste“ [36].

[36] Nicolae Ceaușescu, *Partidul Comunist Român — continuator al luptei revoluționare și democratice a poporului român, al tradițiilor mișcării muncitorești și socialiste din România*, București, Edit. politică, 1966, p. 14—15.

COMUNICĂRI

In memoriam prof. T. T. Vescan

ASUPRA TEORIEI UNITARE NELINIAR-SPINORIALE A PARTICULELOR ELEMENTARE

DE

T. TORÓ, ST. CSIKOS (Timişoara)

În lucrare se analizează cîteva aspecte ale teoriei unitare neliniar-spinoriale a particulelor elementare, elaborată de W. Heisenberg şi colaboratori. În prima parte se tratează unele proprietăţi caracteristice ale teoriilor unitare şi se aminteşte noţiunea de „teorie închisă". În partea a doua, după o scurtă trecere în revistă a particulelor elementare „obişnuite" şi a rezonanţelor, se studiază teoria spinorială universală a lui Heisenberg şi starea actuală a verificării ei experimentale. Punînd accent pe încercarea de a se descrie în mod unitar interacţiunea cu cîmp gravitaţional, se mai consideră două tentative actuale de teorie unitară: geometrodinamica lui Wheeler şi teoria cîmpului compensator.

I. Aruncînd fie şi o fugară privire asupra dezvoltării ideilor fundamentale ale fizicii de-a lungul secolelor, se poate observa imediat că problema elaborării teoriilor unitare asupra fenomenelor naturii a constituit tot timpul o preocupare de seamă a fizicienilor şi a celor care s-au ocupat de filozofia ştiinţelor naturii. Experienţa istoriei ştiinţelor fizico-matematice ne arată că tendinţele de construire a teoriilor unitare au contribuit în genere la progresul cunoaşterii ştiinţifice şi că în anumite etape ele au jucat un rol pozitiv. În această privinţă putem aminti rolul fundamental pe care l-a avut în dezvoltarea ştiinţelor despre fenomenele fizice imaginea mecanică (mecanicistă) a lumii, bazată pe mecanica clasică a lui Newton, care a dominat pînă la apariţia teoriei electromagnetice a lui Maxwell.

Încercarea de a construi o imagine electromagnetică unitară a fenomenelor fizice, întreprinsă la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea, constituia un incontestabil progres faţă de reprezentările mecanicii clasice. V. I. Lenin, în cartea sa *Materialism şi empiriocriticism,* analizînd dezvoltarea electrodinamicii, a formării

Rev. filoz., 13, 8, p. 1069–1078, Bucureşti, 1966

imaginii electromagnetice unitare a lumii, subliniază caracterul progresist al acesteia în comparație cu cea mecanică. În acest sens, Lenin precizează : „Fiecare treaptă de dezvoltare a științei adaugă noi grăunțe la această sumă a adevărului absolut, iar limitele adevărului fiecărei teze științifice sînt relative, fiind cînd lărgite, cînd îngustate de progresul ulterior al cunoștințelor“ [1] *. Totodată Lenin prevede înlocuirea unei teorii cu o alta mai precisă, mai profundă, necesară pentru descrierea noilor proprietăți și forme ale materiei care nu se încadrează în vechea teorie.

Absolutizarea unei imagini fizice a lumii într-o anumită etapă a dezvoltării ei, neluarea în considerare a fenomenelor esențiale, noi descoperite, pot în multe cazuri frîna progresul cunoașterii. Într-o oarecare măsură, drept exemplu pentru o asemenea situație ar putea servi teoriile unitare geometrizate [2]. Aceste teorii au apărut sub imboldul teoriei relativității generale, avînd ca scop construirea unei teorii unitare geometrizate a fenomenelor fizice, legînd proprietățile spațiului-timp nu numai de gravitație, ci și de cîmpul electromagnetic și chiar de cîmpul mezonic. Toate aceste încercări, întreprinse de H. Weyl, A. Einstein, E. Cartan, T. Kaluza, E. Schrödinger, P. Jordan, Y. R. Thiry și alții [2] **, corecte și frumoase din punct de vedere matematic, nu au dus la rezultate fizice noi. Aceasta în primul rînd din cauză că în teoriile amintite rolul fenomenelor cuantice, care s-au dovedit a fi fenomene fizice esențiale, nu a fost luat în considerare în suficientă măsură. Cu toate acestea, teoriile unitare geometrizate au avut rolul lor și nu se poate nega importanța lor teoretică în dezvoltarea ulterioară a teoriei relativității generale.

Înainte de a trece la problemele construirii teoriei unitare a particulelor elementare în zilele noastre, subliniem o particularitate care însoțește teoriile cu tendințe de unificare. Este vorba de faptul că, ori de cîte ori apare o teorie unitară și cu cît această teorie cuprinde o categorie mai largă de fenomene, cu atît teoria respectivă devine mai abstractă, cu atît se pierde caracterul intuitiv al ei. Poate că acest lucru se vede cel mai bine la un exemplu din matematică. Aici disciplinele matematice, ca aritmetica, geometria, analiza etc., au existat la început una lîngă cealaltă relativ independent. Mai tîrziu, cînd matematicienii au observat că mereu apar trăsături comune, „săpînd mai adînc“, au introdus noțiuni din ce în ce mai abstracte, ca grup, inel, apoi au creat teoria mulțimilor, logica matematică etc., ajungînd la o formulare așa de abstractă a matematicii moderne, încît astăzi este foarte greu accesibilă (trebuie să recunoaștem !) fizicienilor. Și în fizică putem întîlni de nenumărate ori situații asemănătoare. Și aici numai abandonarea noțiunilor obișnuite și a caracterului intuitiv al lor permite unificarea mai multor fenomene într-o teorie coerentă și unitară. Desigur, această tendință de abstractizare este un fenomen pozitiv. Cu cît avem de-a face cu abstracții care reflectă mai profund, mai fidel esența lumii materiale, cu atît valoarea lor este mai mare.

---

* Trimiterile se dau la sfîrșitul articolului.

** La noi în țară regretatul profesor T. Vescan a fost unul dintre inițiatorii teoriilor unitare pentadimensionale [3].

Considerăm că ar fi interesant să spunem cîteva cuvinte despre noţiunea de „teorie închisă", care ne va fi utilă în cele ce urmează. O teorie închisă este caracterizată printr-un sistem de axiome bine definite. Dacă acest sistem este necontradictoriu, atunci teoria respectivă devine o teorie matematică închisă. O asemenea teorie — şi acest lucru este esenţial — nu se mai poate perfecţiona. Acolo unde sînt valabile axiomele, definiţiile teoriei, şi teoria este bună. Nu are rost să aplicăm şi să forţăm teoria la alte fenomene ale naturii, unde axiomele respective nu mai sînt valabile, nu mai au sens. De exemplu, nu putem folosi noţiunile mecanicii newtoniene pentru fenomenele cuantice, la care noţiunile coordonată, viteză, impuls, moment cinetic etc. au altă semnificaţie decît în mecanica clasică. O teorie închisă este şi mecanica cuantică nerelativistă în formularea lui Schrödinger-Heisenberg-Dirac [4], care nu se mai poate perfecţiona în sensul amintit şi care, acolo unde noţiunile ei sînt aplicabile, este valabilă în modul cel mai riguros. Pentru construirea teoriei particulelor elementare este clar că trebuie să depăşim limitele mecanicii cuantice, deoarece noţiunile ei nu mai sînt valabile pentru fenomenele care au loc în fizica particulelor elementare.

Astăzi se cunosc o serie de particule elementare, avînd proprietăţi foarte variate. Precum se ştie [5], particulele elementare cunoscute se pot împărţi în două categorii mari : 1) particule elementare „obişnuite" şi 2) particule de rezonanţă. Particulele elementare „obişnuite" au timp mediu de existenţă între infinit şi 10^{-6}—10^{-10} s şi se pot clasifica, după masa de repaus, în următoarele patru clase : a) foton, b) leptoni (neutrino, electron, miuon şi antiparticulele lor), c) mezoni (pioni şi kaoni) şi d) barioni (nucleoni şi hiperoni cu antiparticulele lor). După ce în 1963 a fost pus în evidenţă şi ultimul reprezentant al particulelor obişnuite, antihiperonul ksi zero $\bar{\Xi}^0$, numărul lor se ridică astăzi la 32. În ultimii cinci ani, în lumea subatomică a apărut o nouă categorie de particule, numite particule elementare de „rezonanţă", sau, pe scurt, „rezonanţe" (uneori şi rezononi), care diferă de particulele obişnuite în primul rînd prin timpul lor de viaţă extrem de scurt, de ordinul 10^{-24}—10^{-25} s. La început s-a crezut că există numai cîteva asemenea „rezonanţe", care erau chiar binevenite pentru clarificarea unor probleme legate de ciocnirea particulelor. Dar nici un teoretician nu s-a aşteptat la aşa de multe cîte au fost găsite în ultimii 2—3 ani. Astăzi numărul rezonanţelor a depăşit deja particulele obişnuite, ajungînd la peste 100 [5]. După o primă clasificare fenomenologică, particulele de rezonanţă se pot împărţi în rezonanţe mezonice, nucleonice şi hiperonice.

În legătură cu multiplele proprietăţi (masă de repaus, spin, izospin, stranietate, paritate, timp mediu de viaţă, mod de dezintegrare etc.) ale particulelor din cele două categorii amintite foarte pe scurt, avem la dispoziţie un material extrem de vast care se cere interpretat. Marile acceleratoare de particule din lume de la Brookhaven, Geneva, Dubna etc. aduc mereu noi date despre ciocnirea particulelor la energii mari. În aceste procese de ciocnire, particulele elementare se pot transforma unele în altele şi se creează particule noi. Dacă analizăm interacţiunea particulelor, se constată că în urma ciocnirii apar tot particule

elementare și nu elemente mai mici. Deci, după W. Heisenberg, nu are sens să căutăm părți constitutive mai mici ale particulelor elementare. Atît particulele elementare obișnuite cît și rezonanțele sînt forme de manifestare a unei protomaterii, a unui cîmp fundamental. Acest cîmp interacționînd cu el însuși, produce toate formele variate ale lumii materiale pe care noi le observăm sub formă de particule elementare.

Pentru formularea matematică a legilor particulelor elementare se pare [6] că, în esență, avem la dispoziție trei sisteme de axiome, dar încă nu se știe care dintre ele este cel mai corespunzător pentru descrierea fenomenelor din lumea particulelor elementare.

Primul sistem de axiome : să presupunem că există o matrice S unitară care poate să dea o reprezentare pentru grupul de simetrie al sistemului și care printr-o anumită comportare analitică a elementelor sale de matrice poate exprima principiul cauzalității (propagarea interacțiunilor numai cu viteza luminii și cu o ordine corectă a cauzei și efectului).

Al doilea sistem de axiome : fiind valabil primul sistem de axiome, să mai presupunem că există și un operator de cîmp local $\Psi(x)$ (sau mai multe) care acționează într-un spațiu Hilbert. Operatorul $\Psi(x)$ satisface la o ecuație diferențială (ecuația de cîmp) care este invariantă față de grupul de simetrie al sistemului, conținînd într-însa și principiul cauzalității.

Al treilea sistem de axiome : fiind valabile primele două sisteme, se presupune spațiul Hilbert cu metrică pozitiv definită, și pentru construirea acestui spațiu sînt suficienți operatorii asimptotici.

Nu ne propunem să analizăm aici pe larg fiecare grup de axiome în parte, ci amintim doar că cel mai larg dintre acestea pare a fi primul, care a și fost utilizat pentru descrierea fenomenelor observate în fizica interacțiunilor tari la energii mijlocii și mari (Chew [7], Mandelstamm [8], [9], Regge [10] etc.).

Al treilea sistem este cel mai îngust și cel mai apropiat de axiomatica mecanicii cuantice nerelativiste. Și acest sistem a fost studiat amănunțit, dar, după părerea lui Heisenberg [6], actualmente nu există nici o teorie a interacțiunii particulelor elementare care să fie invariantă Lorentz și să satisfacă la al treilea sistem de axiome. Este posibil ca aceste axiome să fie prea înguste și, în consecință, inaplicabile pentru teoria particulelor elementare.

W. Heisenberg [6] pune la baza teoriei sale universale sistemul al doilea de axiome, deci va lucra cu un operator de cîmp $\Psi(x)$ local, dar acest operator acționează la Heisenberg într-un spațiu Hilbert cu metrică nedefinită. Spațiul Hilbert cu metrică nedefinită a fost folosit prima dată de Dirac acum 20 de ani. Cercetările noi ale școlii de la München [11] au arătat că formalismul bazat pe spațiul Hilbert cu metrică nedefinită poate fi convenabil pentru introducerea unei matrice S unitare. Varianta lui Bleuler și Gupta [12] a electrodinamicii cuantice sau modelul lui Lee [13] pot constitui exemple pentru asemenea teorii.

Heisenberg, cum am arătat mai înainte, pune la baza teoriei sale existența unui cîmp fundamental, care va fi descris de un operator de

cîmp $\Psi(x)$ local. Comportarea spațio-temporală a protomateriei va fi descrisă cu ajutorul unei ecuații de cîmp la care satisface $\Psi(x)$. Ecuația de cîmp trebuie aleasă în așa fel, încît să redea toate proprietățile de simetrie ale particulelor pe baza legilor de conservare observate în procese de ciocnire ale particulelor elementare. Ecuația de cîmp trebuie să descrie și interacțiunea particulelor elementare, și, deoarece nu există alte cîmpuri decît cîmpul fundamental, aceasta poate interacționa numai cu el însuși, deci ecuația va fi o ecuație *neliniară*. Ecuația trebuie să redea și principiul cauzalității, care este o parte constitutivă a teoriei relativității speciale. Aceasta înseamnă că interacțiunea trebuie să fie o acțiune apropiată și, prin urmare, ecuația trebuie să fie o ecuație diferențială. Cîmpul fundamental trebuie să fie spinorial (fermionic), căci altfel nu se pot descrie particule cu spin 1/2. Se vede deci că fermionii în teoria lui Heisenberg sînt oarecum particule mai fundamentale ca bozonii. Bozonii apar ca stări compuse din fermioni și antifermioni [14].

De fapt, L. de Broglie [15] a remarcat prima dată necesitatea de a pune la bază un cîmp spinorial. Această idee reprezintă, un fel de traducere în limbaj modern a ideilor lui Kelvin și Helmholtz [16], care au încercat să conceapă materia din formații de eter în rotație. Dacă mergem și mai înapoi în istoria fizicii, vom găsi rădăcinile acestei teorii în teoria „vîrtejurilor" a lui Descartes. Pentru obținerea funcțiilor $\Psi(x)$ care descriu particule mai complexe, de Broglie [15] a propus metoda „fuziunii", în care funcția $\Psi = \Psi_1 . \Psi_2$, unde asupra lui Ψ_1 și Ψ_2 se impun niște condiții suplimentare. Ca un exemplu simplu se poate aminti în această privință așa-zisa teorie neutrinică a luminii, dezvoltată de L. de Broglie, R. Kronig, P. Jordan și A. A. Sokolov [17], în care fotonii sînt interpretați ca o combinație de neutrini.

Ecuații spinoriale cu adaosuri neliniare au fost propuse și de D. Ivanenko și M. A. Brodski [18], precum și de alții. W. Heisenberg [11] și elevii săi, dezvoltînd și sintetizînd aceste încercări, au arătat că cea mai simplă ecuație diferențială neliniară, de tip spinorial, care posedă toate proprietățile necesare și care ar putea deveni baza teoriei universale neliniar-spinoriale a particulelor elementare s-ar putea scrie

$$\gamma_\mu \frac{\partial \Psi}{\partial x_\mu} \pm l^2 \gamma_\mu \gamma_5 \Psi (\overline{\Psi} \gamma_\mu \gamma_5 \Psi) = 0. \tag{1}$$

Se vede că termenul neliniar este de tip pseudovectorial

$$\gamma_\mu \gamma_5 \Psi (\overline{\Psi} \gamma_\mu \gamma_5 \Psi).$$

Alegerea acestui termen se impune pe baza cerinței de invarianță nu numai față de rotații spațiale și de tip Lorentz, ci și față de transformările Pauli-Gürsey [19] și transformarea Salam-Touschek [20] și anume

$$\Psi \to a\Psi + b\gamma_5 C^{-1} \overline{\Psi}^T, \quad \overline{\Psi} \to a^+ \overline{\Psi} + b^+ \Psi^T C \gamma_5,$$

unde $(a^2) + (b^2) = 1$, $\overline{\Psi} = \Psi + \gamma_4$, $C\gamma_5 C^{-1} = \gamma_5^T$, $C^T = -C$

și $\Psi \to e^{i\alpha\gamma_5}\Psi$; $\overline{\Psi} \to \overline{\Psi} e^{i\alpha\gamma_5}$.

Ecuația neliniară fundamentală mai este invariantă față de grupul continuu cu un singur parametru al transformărilor conforme [21], care reprezintă o extensiune (dilatație) simplă a spațiului timp :

$$x \to \eta x, \quad \Psi \to \eta^{3/2} \Psi(x\eta, l\eta).$$

Toate aceste transformări definesc niște numere cuantice cu ajutorul cărora se poate face o clasificare a tuturor particulelor elementare cunoscute.

În general, dacă se dau grupurile de transformări și proprietățile de transformare ale lui $\Psi(x)$, acestea sînt suficiente pentru determinarea anticomutatorului $\Psi(x)$, $\overline{\Psi}(x')$ și a ecuației de cîmp (1). Ecuația de cîmp (1) se poate de fapt interpreta în două feluri. Se poate spune că ecuația fundamentală (1), ca obiect matematic, prin simetriile sale definește principiul cauzalității relativiste și grupurile care au un rol în natură. Dar se mai poate spune că esența adevărată a legilor care acționează în lumea particulelor elementare este exprimată de cauzalitate și de grupurile abstracte, operatorul de cîmp și ecuația de cîmp fiind numai reprezentări simple ale acestor grupuri. După ultimul punct de vedere este evident că aceeași structură matematică se poate exprima și cu alte tipuri de operatori sau ecuații de cîmp, cu deosebirea că de data aceasta reprezentarea acelorași grupuri este mai complicată.

Pe baza acestor ipoteze generale, W. Heisenberg a analizat atît particulele elementare obișnuite, cît și particulele de rezonanță. Pentru mezoni, nucleoni și hiperoni, concluziile teoretice sînt în bună concordanță cu datele experimentale cunoscute, referitoare la masa și la proprietățile de simetrie ale acestor particule. Formula obținută de această teorie [6] pentru spectrul de masă.

$$m^2 = a + bBY + c[T(T-1) - Y^2]$$

este bine verificată de datele experimentale (aici B este numărul barionic, T izospinul, Y hipersarcina, $Y = 1/2$ pentru protoni, iar a, b, c sînt niște constante care depind de alte proprietăți ale particulelor, de exemplu de grupul lui Lorentz).

În ceea ce privește aplicarea teoriei lui Heisenberg la particule de rezonanță, putem observa că teoria chiar a prezis o serie de rezonanțe care ulterior au fost găsite și experimental. Este vorba de mezonii η, ρ și ω [6], pentru care masele observate concordă bine cu valorile prezise. Pentru multe alte rezonanțe nu există nici date experimentale precise, așa că în această privință încă nu se poate face o confruntare concludentă între teoria lui Heisenberg și experiență.

În ultimul timp, teoria universală spinorială a fost aplicată și pentru leptoni, ca și pentru interacțiunile slabe. Asemenea cercetări au fost întreprinse în special de Dürr [22], elevul lui Heisenberg, care a scris sub următoarea formă ecuația fundamentală (1) :

$$-i\sigma_\mu \frac{\partial \chi}{\partial x_\mu} \pm l^2 \sigma_\mu \chi (\chi^* \sigma_\eta \chi) = 0. \tag{2}$$

Aici operatorul de cîmp $\chi(x)$ este un spinor Weyl cu două componente. Din punctul de vedere al teoriei leptonilor și a interacțiunilor slabe

este foarte important de știut dacă legile de conservare cunoscute sînt suficiente pentru explicarea tuturor regulilor de selecție. În legătură cu aceasta, descoperirea celor două feluri de neutrini [23] (ν_e și ν_μ) a adus informații foarte prețioase. Așa se pare că cele două feluri de neutrini se pot deosebi numai dacă numărul leptonic al mezonului μ^- este de sens contrar față de cel al electronului. Nici la leptoni nu se poate vorbi încă definitiv de o confirmare concludentă a teoriei cu experiența, dar și aici mai există posibilități de dezvoltare.

Dacă ideea universalității cîmpului spinorial neliniar este corectă, atunci perspectivele descrierii tuturor particulelor cu ajutorul acestui cîmp ridică problema includerii și a cîmpului gravitațional în această teorie. Importanța fizică și semnificația filozofică a unei asemenea probleme a fost scoasă în evidență și de regretatul profesor T. T. Vescan în observația finală a cursului său *Teoria particulelor elementare* [24], unde se amintește că în elaborarea teoriei viitoare a particulelor elementare va fi necesară rezolvarea a două probleme mari, esențiale, și anume : problema gravitației și aceea a cîmpului fundamental, care să reflecte în esență unitatea materiei.

Influența cîmpului gravitațional asupra particulelor elementare a constituit tot timpul și urmează să constituie și astăzi un domeniu interesant de cercetare pentru cei ce se ocupă de teoria particulelor elementare. Încă din perioada stabilirii ecuației lui Dirac pentru electroni, mulți fizicieni au încercat scrierea unei ecuații general-covariante care să țină seama de influența gravitației asupra electronului. Astfel, între anii 1928 și 1933, V. Fock, D. Ivanenko, H. Weyl, H. Tetrode, E. Schrödinger, V. Bargmann, L. Infeld și B. L. van der Waerden [25] au dat trei metode de stabilire a ecuației lui Dirac în cazul teoriei relativității generale, care în esență sînt echivalente din punct de vedere fizic.

Dezvoltarea ulterioară a problemelor legate de interacțiunea cîmpului gravific cu cîmpul electrono-pozitronic, și în special cu cel neutrinic, este tratată în multe lucrări recente, dintre care amintim pe cele ale lui D. Brill și J. Wheeler [26], H. Pagels [27], P. A. Dirac [28] etc. De asemenea, legătura posibilă între cîmpul gravitațional și interacțiunile slabe, neconservarea parității în ele și alte probleme conexe au fost discutate în ultimul timp de P. G. Bergman [29], H. G. Loos [30], T. Toró [31], A. Peres [32] și alții.

Încercări de a îngloba și fenomenele gravitaționale în teoria universal-spinorială și de a obține ecuații spinoriale cu adaos neliniar în cadrul teoriei relativității generale există de cîțiva ani în literatura de specialitate. Amintim în această privință tentativele lui J. Rayski [33], H. Kita [34] și pe cea a lui Rodicev [35].

În prezența cîmpului gravitațional, ecuația fundamentală a lui Heisenberg trebuie transcrisă, pentru cazul spațiului Minkowsky curb, sub forma general covariantă în felul următor :

$$\gamma_\mu \left(\frac{\partial \Psi}{\partial x_\mu} - \Gamma_\mu \Psi \right) \pm l^2 \gamma_\mu \gamma_5 \Psi (\bar{\Psi} \gamma_\mu \gamma_5 \Psi) = 0, \tag{3}$$

care se obține din (1) înlocuind derivata obișnuită a lui Ψ, $\frac{\partial \Psi}{\partial x_\mu}$ cu

derivata covariantă a spinorului $\Delta_\mu \Psi = \frac{\partial \Psi}{\partial x_\mu} - \Gamma_\mu \Psi$. În ecuația (3) mărimile Γ_μ se numesc coeficienții de conexiune de spin Fock-Ivanenko. Matricele γ_μ ale lui Dirac în acest caz sînt funcții de coordonatele spațio-temporale $\gamma_\mu = \gamma_\mu(x_\mu)$. Fizicianul polonez J. Rayski a încercat construirea cîmpului gravitațional $g_{\mu\nu}$ din cîmpul fundamental spinorial $\Psi(x)$, care satisface la o ecuație similară cu (3). Analizînd această problemă, H. Kita [34] a arătat însă că în cazul general se pare că $g_{\mu\nu}$ sau γ_μ, care este legat de $g_{\mu\nu}$, nu pot fi construite din Ψ, astfel că trebuie adoptat un punct de vedere dualist, separînd mărimile geometrice $g_{\mu\nu}$ de mărimile care descriu particulele elementare. Se vede că aceste probleme încă nu sînt complet elucidate și pentru rezolvarea lor mai sînt necesare cercetări în continuare.

Ecuația (3) de fapt corespunde pentru interacțiunea dintre cîmpul universal spinorial neliniar și cîmpul gravific în cazul așa-zis local, adică atunci cînd această interacțiune are loc într-un punct. În ultimii doi ani, unul dintre autori (T. Toró), într-o serie de lucrări [36], a analizat interacțiunea nelocală dintre cîmpul gravitațional și cîmpurile spinoriale în general, considerînd și cazul cînd există o interacțiune nelocală dintre cîmpul universal spinorial neliniar al lui Heisenberg și cîmpul gravitațional [37]. În acest caz, ecuația (3) și, respectiv, ecuația corespunzătoare a lui Dürr pentru cîmpul spinorial cu două componente se vor transforma în niște ecuații integro-diferențiale care, într-un caz particular (analizat în [36], [37]), pot conține și interacțiunea locală.

În legătură cu încercările de a elabora o teorie unitară geometrizată a spațiului-timp, a gravitației și a particulelor elementare, în afara teoriei universal-spinoriale a lui Heisenberg amintim tentativa lui J. Wheeler [38] și a elevilor săi, numită *geometrodinamică*. Această teorie rămîne în cadrul geometriei riemanniene, dar, punînd accentul pe topologie, folosește modul modern de tratare cuantică a cîmpurilor și particulelor. Wheeler și alții [38] arată că la distanțe foarte mici, de ordinul $r = 10^{-32}$ cm, fluctuațiile cuantice de vid ale cîmpului gravitațional (sau ale metricii) trebuie să atingă valori apreciabile care duc la o deformare neuniformă a spațiului. Wheeler încearcă să asocieze „găurile" din spațiu astfel formate, unite prin tuburi, cu modelul clasic al sarcinilor electrice, indicînd astfel o interpretare cuantică provizorie a cîmpului electromagnetic. Bineînțeles că această teorie a lui Wheeler are o serie de dificultăți, care deocamdată nu au fost înlăturate complet, dar cu toate acestea ea conține multe idei și rezultate interesante care cu siguranță vor contribui la elaborarea teoriei unitare a particulelor elementare.

În ultimii ani a apărut o nouă încercare de a descrie în mod unitar interacțiunea dintre particule elementare, încercare legată de teoria cîmpului compensator și a invarianței locale [39]. După cum este cunoscut, prima lucrare care a dat impuls acestor cercetări a fost aceea a lui C. N. Yang și R. L. Mills [40] din 1954, în care, printr-o analogie cu invarianța de etalonare din electrodinamică [40], [41], ei introduc invarianța izotopică locală și ideea cîmpului compensator vectorial. În 1956 fizicianul japonez R. Utiyama [42] a elaborat teoria generală a cîmpului compensator, aplicînd această teorie și cîmpului gravitațional.

Teoria cîmpului compensator a fost dezvoltată în ultimul timp de mai mulţi autori (se găseşte o bibliografie [41] destul de amănunţită în această privinţă). Problema tratării compensatoare a cîmpului gravitaţional a fost abordată mai ales de T. W. B. Kibble [43] şi de şcoala profesorului D. D. Ivanenko [39]. Recent, într-o serie de lucrări, teoria lui Utiyama a fost extinsă şi pentru cazul funcţiilor de calibrare nelocale [44]. Aceste noi încercări de a elabora o teorie unitară a particulelor elementare se află în curs de dezvoltare şi ele sînt legate [45] de aşa-zisa „simetrie unitară" a particulelor elementare (grupul SU_3, SU_6, ü (12) [46], care a avut deja o serie de rezultate interesante în clasificarea particulelor obişnuite şi a rezonanţelor.

III. Revenind la teoria universală a lui Heisenberg, în încheiere dorim să accentuăm că el consideră teoria sa ca o modestă încercare de a construi o teorie unitară a particulelor elementare, mereu subliniază caracterul ei relativ, limitat şi este împotriva tuturor absolutizărilor în ceea ce priveşte rolul acestei teorii. Heisenberg este ferm convins că multe probleme noi, deschise ale particulelor elementare nu pot „încăpea" în cadrul strîmt al oricărei teorii unitare. În această privinţă, ideile sale despre rolul, oportunitatea şi fecunditatea imaginii fizice unitare a lumii sînt în concordanţă şi confirmă ideea lui V. I. Lenin că orice imagine fizică unitară a lumii dă numai o reflectare relativ adecvată a realităţii, are limite istoric mărginite, convenţionale. Dezvoltarea ulterioară va sparge orice schemă unificată constituită.

Cu siguranţă că teoria spinorială neliniară a lui Heisenberg este o încercare interesantă de a construi o teorie unitară a particulelor elementare şi va însemna un pas înainte în cunoaşterea legilor naturii. Această teorie a lui Heisenberg de fapt este o nouă confirmare a teoriei marxist-leniniste cu privire la mersul cunoaşterii. Imensul material faptic a fost deja concentrat, cuprins în noţiuni şi concepte abstracte, iar după această trecere de la concretul sensibil la abstract gîndirea nu se opreşte, ci merge spre descoperirea concretului logic care reflectă lumea materială mai profund, mai multilateral.

BIBLIOGRAFIE

1. V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 134.
2. M. A. Tonnelat, *Les théories unitaires de l'électromagnétisme et de la gravitation*, Paris, 1959; A. Mercier, J. Schaer, *Die Idee einer einheitlichen Theorie*, în *Beitrag zur Methodologie der modernen Physik*, Berlin, 1964.
3. T. T. Vescan, *Contribuţii la teoria cinetică şi relativistă a fluidelor reale*, teză, Cluj, 1939.
4. L. D. Landau, E. M. Lifşiţ, *Mecanica cuantică nerelativistă*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1965.
5. A. H. Rosenfeld et al., „Rev. Mond. Phys.", *36*, 977, 1964.
6. W. Heisenberg, „Fizikai szemle", *14*, 195, 1964; „Die Naturwiss.", *50*, 1, 1963; *Starea actuală a teoriei particulelor elementare*, în culegerea *Mat. dial. ştiinţ. nat.*, vol. IX, p. 26.
7. G. F. Chew, *S-Matrix Theory of Strong Interactions*, New York, Benjamin, 1961.
8. S. Mandelstam, *Rep. on Progr. in Phys.*, vol. 25, 99, 162.
9. V. Novacu, C. Eftimiu, *Articol introductiv*, în culegerea *Probleme de teoria relaţiilor de dispersie*, Bibl. A.R.-S., Seria tehnică, 1963.

10. T. Regge, „Il Nuovo Cim.", *18*, 947, 1960 ; *23*, 954, 1962.
11. W. Heisenberg et al., „Zeits. f. Naturf.", *14, a*, 441, 1959.
12. K. Bleuler, „Helv. Phys. Acta", *23*, 567, 1950 ; S. N. Gupta, „Proc. Phys. Soc.", *61 A*, 68, 1950.
13. T. D. Lee, „Phys. Rev.", *95*, 1329, 1954.
14. P. Auger, *Current Trends in Scientific Research*, U. N., New York and U.N.E.S.C.O., Paris, 1961.
15. L. de Broglie, *Théorie générale des particules à Spin (Méthode de fusion)*, Paris, 1954.
16. D. Ivanenko, A. Starțev, „U.F.N.", 72, vîp., 4, 1960.
17. L. de Broglie, *Physicien et Penseur*, Paris, 1953 ; R. Kronig, „Physica", 3, 1120, 1936 ; P. Jordan, „Zeits. f. Phys.", *105*, 229, 1937 ; A. A. Sokolov, „Phys. Zeits. S.U.", *12*, 148, 1937.
18. D. Ivanenko, A. Brodski, D.A.N., 84, 683, 1952 ; „JETF", *24*, 384, 1953.
19. W. Pauli, „Il Nuovo Cim.", 6, 204, 1957 ; F. Gursey, *ibid.*, 7, 2006, 1958.
20. A. Salam, „Il Nuovo Cim.", *5*, 229, 1957 ; B. Tourschek, *ibid.*, 1281.
21. H. A. Kastrup, „Nucl. Phys.", *58*, 561, 1964.
22. H. P. Dürr, „Zeits. f. Naturf.", *16*, 237, 1961.
23. G. Danby et al., „Phys. Rev. Lett.", 9, 36, 1962.
24. T. T. Vescan (redactor), *Curs de teoria particulelor elementare*, București, Edit. didactică-pedagogică, 1963, p. 388.
25. B. L. van der Waerden, în vol. *Theoretical Physics in the XXth Century*, U.S.A., 1961.
26. D. Brill, J. Wheeler, „Rev. Mod. Phys.", *29*, 465, 1957.
27. H. Pagels, „Ann. of. Phys.", *31*, 64, 1965.
28. P. A. M. Dirac, *Max Planck Festschrift*, Berlin, 1958, p. 339.
29. P. G. Bergman, „Phys. Rev.", *107*, 624, 1957.
30. H. G. Loos, „ANN. of. Phys.", *25*, 91, 1963,
31. T. Toró, „Il Nuovo Cim.", *34*, 1391, 1964 ; „Stud. Cerc. Mat.", *17*, 939, 1965.
32. A. Peres, „Il Nuovo Cim.", Suppl. *24*, 389, 1962.
33. J. Rayski, „Il Nuovo Cim.", 9, 337, 1958.
34. H. Kita, „Progr. of Th. Phys.", Suppl. *9*, 5, 1959.
35. V. I. Rodicev, „JETF", *40*, 1469, 1961.
36. T. Toró, „Comptes Rendus Acad. Sci.", Paris, 259, 307, 1964 ; „Analele Univ. Timiș.", Semin. Mat. fiz., vol. II, 245, 1964.
37. T. Toró, „Acta Phys. ung.", *20*, 197, 1966. „Analele Univ. Timiș.", Seria Mat. fiz., vol. III, 1965 (sub tipar). *Asupra unei ecuații spinoriale neliniare cu două componente în prezența gravitației în cazul nelocal.* „An. șt. Univ. Iași" (s.n.), secția I, tom. XII, 1966 (sub tipar).
38. J. Wheeler, *Neutrinos, Gravitation and Geometry*, Bologna, 1960 ; C. Misner, J. Wheeler, „Ann. of Phys.", 2, 525, 1957.
39. D. Ivanenko, *Gravitation and Unified Picture of Matter*, în vol. *Atti del Convergo Sulla Relativita Generale*, Firenze, 1964, p. 161 ; D. Ivanenko, *Vozmojnosti edinoi teorii polia*, în culegerea *Filosofskie problemî teorii tiagotenia Einșteina i relativistskoi kosmologhii*, Kiev, 1965, p. 43.
40. C. N. Yang, R. L. Mills, „Phys. Rev.", *96*, 199, 1954.
41. T. Toró, *Asupra unei generalizări nelocale a teoriei invariante a interacțiunilor*, „An. Univ. Timiș.", Seria Mat. fiz., vol. III, 1965.
42. R. Utiyama, „Phys. Rev.", *101*, 1597, 1956.
43. T. W. B. Kibble, „Journ. of Math. Phys.", *2*, 212, 1961.
44. T. Toró, „Comptes Rendus Acad. Sci.", Paris, 261, 2593, 1965. T. Toró, *Asupra unei extensiuni nelocale a teoriei generale a cîmpului compensator*, „An. Șt. Univ. Iași" (s.n.), secția I, tom. XII, 1966. T. Toró, *Transformări de etalon nelocale*, „An. Univ. Timiș.", Seria Mat. fiz.", vol. III, 1965.
45. M. Gell-Mann, „Report STSL"-20, Caltech, 1961. J. Newman, „Nucl. Phys.", *26*, 222, 1961.
46. *Proceedings of the Seminar on High-Energy Physics and Elementary Particles*, Trieste, 1965 (IAEA, Viena, 1965), Book II.

ASUPRA INTERPRETĂRII EPISTEMOLOGICE A MICROFIZICII

DE

GH. VIŞINEANU

Sînt discutate interpretările cunoscute ale microfizicii din cadrul unor curente filozofice (neopozitivism, operaționalism, realism etc.). Este expus un punct de vedere asupra modului în care ar putea fi reinterpretată microfizica.

De obicei microfizica este considerată drept un capitol (deschis) al fizicii (moderne), motiv pentru care o raportare a sa la filozofie necesită integrarea sa în această disciplină. O atare optică o găsim într-o mare cantitate de lucrări consacrate filozofiei științei [1].

Aș observa că un atare punct de vedere implică abordarea problemei structurii domeniului fizicii, problemă ce nu poate fi soluționată o dată pentru totdeauna.

Presupun că asupra microfizicii este îndreptățită și o altă perspectivă, anume perspectiva în care microfizica apare drept o nouă fizică, un nou mod de a cerceta realul fizic. Se poate obiecta că așa ceva e prea mult, întrucît microfizica se ocupă de un anume gen de fenomene, fenomenele microfizice. Dar o atare distincție în fenomene microfizice sau macrofizice pornește de la concepția fizică. Realul fizic este unic, iar modul de a-l aborda relevă un aspect al său. Se mai poate obiecta că anumite fenomene fizice sînt „strict macrofizice", adică reclamă prin natura lor o tratare în spiritul fizicii clasice, spre exemplu fenomenul căderii corpurilor. Este inutil ca cineva să caute să releve aspectul microfizic al acestui fenomen (mărimea lungimii de undă corespunzătoare în formula lui de Broglie este complet neinteresantă pentru studiul fenomenului). Dar fenomenul căderii corpurilor este un aspect al realului fizic, anume acel aspect care apare în experiența senzorială. Fizica acestui fenomen pornind de la experiența senzorială reprezintă un mod de abordare a obiectului, o concepție asupra fizicii. O asemenea concepție asupra fizicii este proprie fizicii clasice. Între fizica clasică

[1] Ca acelea aparținînd lui Ph. Franck, H. Margenau, W. Heisenberg etc.

Rev. filoz., 13, 8, p. 1079–1085, București, 1966

(macrofizica) și experiența cotidiană nu există, așadar, o diferență de mentalitate. De obicei interpretările microfizicii pornesc de pe terenul fizicii clasice, un teren care prezintă garanțiile greu de neglijat ale experienței cotidiene.

Cu privire la o eventuală reevaluare epistemologică a microfizicii au fost formulate anumite rezerve — este adevărat, lăturalnic — de către P. W. Bridgmann. El observă că posibilitățile de concepție ale creierului omenesc sînt limitate într-un fel la macrocosmos (poate prin natura creierului, sugerează autorul citat) [2]. Cred însă că este vorba mai curînd de un prizonierat de bunăvoie în cotidian, atitudine care admite cercetarea științifică numai în calitate de corectiv al experienței cotidiene și nu ca experiență inedită, originală. Specificul microfizicii, trăsătura care o deosebește de fizica clasică, este tocmai autonomia experienței pe care ea o propune. Experimentul microfizic nu aduce pur și simplu date noi despre experiența cotidiană, nu o completează sau aprofundează.

În microfizică, experiența senzorială este subordonată procedurilor speciale ale cercetării. În fizica clasică, raportul e invers : procedurile speciale sînt inserate într-o schemă care vine să elucideze experiența senzorială (observațiile asupra căderii unui corp capătă o profunzime, ele devin semnificative, dar evident, nu în afara *cadrului* experienței nemijlocite a omului în „universul fizic").

Pentru domeniul de fapte de care se ocupă microfizica, nu măsurătorile servesc experiența senzorială, ci invers. În ultimă instanță, aceasta din urmă nu avansează de loc : în experimentul microfizic este posibilă o singură experiență senzorială și, fapt important, ea rămîne opacă. Această experiență este perceperea aparatului cu care se lucrează. O încercare de pe poziții neopozitiviste de a penetra această opacitate este infructuoasă : în termenii comportamentului aparatului de măsură, „fenomenul microfizic" apare ca o suită de evenimente disparate, întîmplătoare. Pe bună dreptate apare întrebarea de ce aparatul se comportă într-un mod atît de straniu, aparatul de măsură (sau părți ale lui) fiind un obiect fizic al cărui comportament se supune legilor fizicii clasice. E clar că rezultatele măsurătorilor într-un experiment microfizic nu sînt concludente pentru comportamentul aparatului de măsură luat ca obiect fizic. În egală măsură este valabilă și reciproca, comportamentul aparatului de măsură nu explică rezultatele măsurătorilor. Rezultatele la care ajunge neopozitivismul cred că se datoresc faptului că această orientare nu depășește mentalitatea fizicii clasice (și este o întrebare dacă așa ceva e, în principiu, posibil pentru neopozitivism). În acest sens, neopozitivismul este nevoit să admită o incoerență între rezultatele măsurătorilor și comportamentul aparatului de măsură. Insistînd asupra pozitivității datelor măsurii, neopozitivismul neglijează semnificativitatea lor. Faptul este explicabil dacă ținem cont că interpretarea datelor măsurii își are temeiul în afara actului măsurătorii. În perspectiva neopozitivistă, elaborarea teoretică apare drept o simplă manipulare de informație, un pleonasm al experimentului. Formalismul este evident, întrucît recodificarea informației experimentale pe care o

[2] *La méthode dans les sciences*, în „Science et Industrie", Paris, f.a.

aduce elaborarea teoretică are un sens mai bogat decît organizarea eficientă, sistematizarea experimentului. Unul dintre indicii acestui sens este valoarea previzională a teoriei. Neopozitivismul ritualizează procedeul măsurătorii, lăsînd impenetrabil misterul acestui procedeu. Aparatul de măsură devine obiect de cult. Neopozitivismul e, prin urmare, incompatibil cu atitudinea științifică.

Operaționalismul a încercat să cerceteze problema interpretării epistemologice a microfizicii într-un mod mai puțin abstract. În perspectiva operaționalistă apare figura omului, a cercetătorului științific. Din păcate însă operaționalismul o schematizează, motiv pentru care considerațiile sale nu au o profunzime prea mare. Bridgmann preconizează o înțelegere a experimentului microfizic întemeiată numai pe urmărirea ordinii și calității operațiilor pe care le execută cercetătorul. El distinge în acest sens operații instrumentale și operații creion-hîrtie (operații de calcul) [3]. Dar, așa după cum se vede, semnificația operațională (în sens operaționalist) a microfizicii este foarte săracă. Analiza operaționalistă prin definiție nu poate depăși mentalitatea cotidiană; experimentul microfizic este explicat prin experiența cotidiană. Reducerea în spirit operaționalist face imposibilă sesizarea specificului microfizicii. Dimensiunea operațională a microfizicii este interesantă în planul cercetării realizării tehnice a investigației, dar nu este dătătoare de sens pentru interpretarea filozofică. În atitudinea operaționalistă, subiectul cunoscător se transformă în operator, în manipulator. Singura conștiință pe care o permite această atitudine este aceea de executant; sensurile profunde ale microfizicii îi rămîn inaccesibile operaționalistului, întocmai cum îi rămîne cuiva un concert dacă urmărește exclusiv tehnica instrumentală a concertantului.

Așa cum arată practica, un experiment microfizic reclamă o interpretare deosebită, interpretare posibilă tocmai prin recunoașterea unui specific, a „detașării" sale de experiența cotidiană. Filozofia științei are de cercetat problemele pe care le pune o asemenea ieșire din cotidian (și, bineînțeles, revenirea pe care o presupune această ieșire). Într-un mod cu totul general se poate observa că între cele două planuri (al experienței cotidiene și al experimentului în microfizică) există o continuitate, dar și o discontinuitate. Operaționalismul încearcă să păstreze o viziune unitară asupra lor, insistînd asupra continuității.

Realismul aduce o altă perspectivă asupra fizicii moderne. În particular, C. J. J. Smart arată că neopozitivismul este inacceptabil în interpretarea microfizicii, întrucît, privit prin prisma comportamentului aparatului de măsură, experimentul microfizic apare ca o suită de „coincidențe cosmice" [4]. Această observație îl duce pe Smart la ideea că trebuie să admitem o cauză în virtutea căreia lucrurile se petrec așa. Logic vorbind, ideea este întemeiată, întrucît aparatul de măsură este un „macroobiect", adică un obiect al cărui comportament poate fi descris de una dintre teoriile fizicii clasice. Din imposibilitatea de a descrie comportamentul aparatului de măsură într-un experiment microfizic prin vreuna dintre teoriile fizicii clasice rezultă că într-un asemenea experiment este vorba de ceva mai mult decît despre comportamentul

[3] *Op. cit.*
[4] C. J. J. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, New York, 1963.

aparatului de măsură. Acest altceva este, în optica lui Smart, interacțiunea dintre aparatul de măsură (macroobiect) și obiectul microfizic (microobiect). Evident, pentru a situa realismul lui Smart („realism științific") [5] față de orientările prezentate mai înainte este necesar să analizăm semnificația pe care o are în această orientare conceptul de obiect microfizic sau microobiect. Să remarcăm mai înainte faptul că realismul științific admite două nivele de realități fizice : macrocosmul și microcosmul. Important este că cele două domenii sînt considerate ca structuri ale aceleiași entități. Într-un model realist consecvent, microcosmul este substructură a macrocosmului. Pentru Smart, deosebirea dintre elementele structurale ale macrocosmului (macroobiectele) și elementele structurale ale microcosmului (microobiectele) constă în aceea că primele pot fi percepute senzorial, iar ultimele nu. Deocamdată, dacă admitem definiția microobiectului ca element structural, sîntem în posesiunea unei determinări negative, adică știm cum nu sînt aceste elemente structurale, dar nu și cum sînt. Este semnificativ că realismul rămîne în această situație ; disputa dintre V. A. Fock și D. I. Blohințev asupra interpretării mecanicii cuantice o și consacră de altfel.

Într-adevăr, a admite o dată cu D. I. Blohințev că microobiectul interacționează cu un ansamblu de microobiecte înseamnă a încerca o definiție a macroobiectului ca element structural pornind de la structură. A accepta punctul de vedere al lui V. A. Fock, conform căruia interacțiunea se produce între macroobiect și microobiect înseamnă a proceda invers : de la elementul structural la structură.

E clar însă că în ambele cazuri nu facem decît să definim o noțiune prin alta : structura prin elementul structural sau invers, noțiunea primitivă rămînînd de fiecare dată tot atît de abstractă.

Acest rezultat cred că provine din aceea că nici realismul nu depășește mentalitatea cotidiană. Într-un fel, o anume lipsă de receptivitate la noutatea microfizicii era și de așteptat, întrucît „realism" înseamnă un anume fel de a privi realitatea ; or, atitudinea veritabil realistă nu poate fi codificată.

Realismul științific concedă mentalității cotidiene originarea interpretării experimentului microfizic : deși este în dezacord cu neopozitivismul, care recunoaște ca unică realitatea sensibilă, realismul pornește de la aceeași realitate. Această poziție inițială nu este depășită ; considerațiile realiste sînt în fond completări, adaosuri, care nu o contrazic, deși se pare că o neagă. Într-adevăr, se admite realitatea fizică a microobiectului, în pofida faptului că el nu poate fi perceput senzorial. Este vorba deci de o negare a conceptului de realitate fizică în sens neopozitivist. Dar negația este formală ; noul conținut al conceptului de realitate fizică se fundează totuși pe principiul negat, dat fiind că se fundează numai pe negația principiului. Realitatea fizică a microobiectului este restabilită pornind de la realitatea fizică a macroobiectului (a aparatului de măsură). Comportamentul microobiectului este considerat astfel că în interacțiunea sa cu macroobiectul are loc anihilarea caracterului clasic al evoluției stărilor aparatului de măsură (ca în cazul

[5] Curentul realist cunoaște o mare varietate de nuanțe.

unui experiment în macromecanică). Microobiectul se transformă în non-macroobiect. Afirmînd realitatea macroobiectului în experimentul microfizic, realismul o neagă imediat prin noţiunea de microobiect. Evident, teoria microfizică este dincolo de interpretarea realistă, care rămîne pradă unui joc steril de logică

În fond nu există o opoziţie între realism şi neopozitivism. Într-adevăr interacţiunea microobiect-macroobiect „dizolvă" realitatea macroscopică a aparatului de măsură, teoria microfizică ca teorie a acestei interacţii este o teorie despre altceva decît despre realitatea fizică în sens realist. Şi este firesc, întrucît concepţia asupra realităţii fizice este gata dinainte ; realismul porneşte de la modelul structural amintit (macrocosmul şi microcosmul ca structuri ale realităţii fizice). Dar dacă teoria microfizică vorbeşte despre altceva decît realitatea fizică, atunci este legitim să considerăm, o dată cu neopozitivismul, că acest altceva este procesul măsurătorii. După cum se vede, neopozitivismul şi realismul, necontrazicîndu-se, se completează reciproc.

Este interesant de constatat că una dintre primele interpretări ale mecanicii cuantice — interpretarea ortodoxă de la Copenhaga — este de orientare realistă. Acelaşi lucru este valabil în egală măsură pentru o variantă materialist-dialectică a acestei interpretări, elaborată de S. I. Vavilov.

După cum se ştie, N. Bohr definea microobiectul ca dualitate complementară a undei şi corpusculului. Suportul neopozitivist al orientării realiste este uşor vizibil : concepţia complementarităţii provine din considerarea procesului măsurătorii în experimentul microfizic (am subliniat că neopozitivismul insistă asupra faptului că teoria microfizică este teoria acestui proces în „microcosmos"). Complementaritatea a două tipuri de experimente (experimente ale căror măsurători pot fi interpretate prin mecanica ondulatorie şi experimente interpretabile prin mecanica punctului material) a fost transfigurată, mai precis figurată în dualitatea complementară a undei şi corpusculului. Într-un mod paradoxal (din punctul de vedere al intenţiei), microobiectul este reprezentat într-o manieră nonfigurativă : „corpusculul completat de undă" rezistă oricăror încercări de a fi instalat într-o formă fizică. Este poate ceea ce reproşează A. Landé, tot un realist, interpretării copenhagheze. A. Landé îşi mărturiseşte ataşamentul pentru figurativ, astfel că reprezentarea microobiectului porneşte în concepţia sa de la un model fizic, modelul corpuscular [6]. La acest model el ajunge prin reducerea corespunzătoare a aspectului ondulatoriu la cel corpuscular pentru cazul experimentelor complementare (introducînd un al treilea postulat cuantic, după care corpusculul interacţionează cu structurile la care se poate pune în evidenţă o periodicitate). Procedînd astfel, A. Landé elimină „metafizica" trecerilor dintre stările de undă şi de corpuscul, metafizică pe care crede că în mod necesar o conţine interpretarea copenhagheză. Aş remarca numai că interpretarea copenhagheză nu prezintă în fond un model fizic al microobiectului, ci mai curînd sugerează ceva despre realitatea fizică „la nivelul microcosmului". Cred în acest sens că formula „dualitate complementară a undei şi corpusculului"

[6] *From dualism to unity in quantum physics*, London, 1960.

este metafora care exprimă caracterul straniu, insolit al structurii microcosmice (că este vorba de o metaforă ne putem convinge printr-o sumară analiză lingvistică : termenii „dualitate complementară" şi „undă", respectiv „corpuscul", aparţin unor nivele de limbaj diferite). Anume microobiectul este un nonmacroobiect, opusul său, ceva ce nu poate fi reprezentat, ceva în faţa căruia imaginaţia e în derută. Microcosmul este inhabitabil pentru om, vrea parcă să spună interpretarea copenhagheză, temă reluată apoi de Bridgmann, pentru care macrocosmul este domeniul experienţei cotidiene, domeniul în care trăiesc oamenii.

În interpretarea copenhagheză, interacţiunea dintre microobiect şi macroobiect este „incontrolabilă". E un mod de a constata falimentul conceptului structural de realitate fizică, căci într-adevăr în experimentul microfizic nu putem distinge cele două nivele de structură pe baza datelor măsurătorilor (macroscopic-microscopic), întrucît nu caracteristicile structurale ale celor două nivele fac obiectul măsurătorilor, ci interacţiunea macroobiect-microobiect, adică un raport. Iar a vedea în valoarea raportului natura termenilor săi este imposibil. Nu putem pătrunde în „interiorul" acestui raport fără să-l dislocăm, fără a desfiinţa interacţia. Bineînţeles „incontrolabilitatea interacţiunii" provine dintr-un abuz de termeni, întrucît se investighează (controlează) tocmai prin interacţie.

În limitele orientării realiste există, printre altele, şi o opoziţie de ordin pur filozofic. O serie de idei filozofice apar în contextul unei interpretări sau al alteia, din păcate fără să facă o figură prea bună într-o asemenea situaţie. E regretabil că uneori chiar teze ale materialismului dialectic apar într-o asemenea formă care le răpeşte din vigoare. Astfel, teza unităţii şi luptei contrariilor capătă în varianta amintită a interpretării copenhagheze o palidă ilustraţie : microobiectul ca unitate dialectică a undei şi corpusculului.

Cred că filozofia ştiinţei nu are atît de ilustrat idei filozofice într-un domeniu sau altul. A aplica creator şi nu formal materialismul dialectic în filozofia ştiinţei înseamnă a îndeplini o sarcină mult mai grea, aceea de a prospecta domeniul cercetării ştiinţifice într-un spirit adecvat, adică ştiinţific.

Caracterul unor asemenea căutări este reflexivitatea ; spiritul ştiinţific devine tocmai în procesul a cărui condiţie el este. Sensul desfăşurării procesului îl dă ridicarea de la abstract la concret în afirmarea spiritului ştiinţific.

În particular, în cazul fizicii moderne, atitudinea consecvent ştiinţifică ne cere în primul rînd să abandonăm mentalitatea cotidiană. Fizica, în calitate de ştiinţă, nu este un calcul subordonat acestei mentalităţi, ci un mod original de a gîndi. Ca atare, asupra realităţii fizice — obiectul ei de studiu — este deplasat să se facă vreo supoziţie specială. Realitatea fizică se revelă în procesul cunoaşterii.

Am notat mai înainte că pentru microfizică există o altă relaţie între percepţia senzorială şi procedeul de măsură în cercetarea realului fizic ; anume percepţia senzorială este subordonată procedeului de măsură. La o asemenea abordare, realul fizic îşi dezvăluie un aspect cu totul diferit de cel cu care ne obişnuise fizica clasică şi experienţa cotidiană. Pentru fizica clasică, limbajul analizei cantitative este auxiliar,

analiza cantitativă este doar un calcul. În microfizică, analiza cantitativă este însăși metoda de investigație, limbajul ei este limbajul primar și original, adică limbajul în care informația apare nemijlocit și pentru prima dată. Distanța dintre experimentul microfizic și practica cotidiană pune sub semnul întrebării temeinicia încercărilor de a traduce în limbajul cotidian teoria microfizică [7]. Interpretările cunoscute ale mecanicii cuantice aduc în acest sens o mărturie.

Dar în acest caz poate apărea întrebarea dacă în microfizică mai este vorba de o cunoaștere, adică de o aprofundare a datelor experimentale. La prima vedere s-ar părea că microfizica rămîne la datul experimental, din care nu are ce înțelege, așa cum sugerează neopozitivismul. Realitatea este însă alta. Într-adevăr, elaborarea teoretică nu este pur și simplu o manipulare de informație, mai precis nu este numai atît. Este aici vorba de o asimilare teoretică a informației, procedeu care nu se desfășoară conform unor convenții. În acest procedeu apare dimensiunea „profunzimii" investigației, datul experimental devenind semnificativ, transparent. În domeniul microfizicii se elaborează un sistem de referință diferit de cel al fizicii clasice, sistem în afara căruia rezultatele cercetării științifice nu ne spun nimic. Este clar atunci că din acest motiv considerațiile asupra „structurii materiei" pe baza datelor microfizicii trebuie raportate și înțelese în acest sistem de referință și nu în cadrul ontologiei, așa cum se pare că sînt înclinați s-o facă unii autori [8]. A neglija discontinuitatea între cele două registre în care evoluează gîndirea — fizica și ontologia — în folosul continuității înseamnă a pune în pericol înțelegerea unității procesului de cunoaștere, înțelegere pentru care simpla juxtapunere a celor două domenii este net insuficientă. Căci, într-adevăr, printr-un revers al dialecticii, trecerile dintre cele două domenii manifestă numai discontinuitate, adică ele rămîn de neînțeles. Așa se face că pentru unii filozofia apare numai ca altceva decît fizica.

[7] W. Heisenberg afirmă că înțelegerea unei teorii fizice depinde de gradul în care am reușit s-o traducem în limbajul cotidian (*Physics and Philosophy*, London, 1959).

[8] V. I. Kopnin, „Voprosî filosofii", 1965, nr. 9, se întreabă dacă cîmpul electromagnetic este o formă a materiei sau o formă de existență a materiei.

DISCUŢII

ASUPRA CORELAŢIEI DINTRE GNOSEOLOGIC ŞI ONTOLOGIC ÎN ÎNŢELEGEREA CATEGORIEI MATERIE

DE

I. PERIANU, R. TOPOR

Ca o condiţie a dezvoltării nestăvilite a gîndirii ştiinţifice, indispensabilă procesului înaintării societăţii noastre socialiste pe drumul larg al progresului şi civilizaţiei, Congresul al IX-lea al P.C.R. a pus în faţa cercetătorilor, a oamenilor de ştiinţă, a lucrătorilor din domeniul ştiinţelor sociale etc. sarcina desfăşurării „unor largi dezbateri, schimburi şi confruntări de opinii, pe temelia concepţiei despre lume a proletariatului, ostilă închistării şi rigidităţii în gîndire". Efervescenţa dezbaterilor care poate fi constatată astăzi în publicaţiile de specialitate din cele mai diverse ramuri ale activităţii spirituale din ţara noastră aduce suflu proaspăt şi spirit înnoitor, dînd impuls gîndirii creatoare. Sensul pozitiv, rezultatele de necontestat ale acestor confruntări de opinii, libere, deschise — atît în privinţa problemelor luate în discuţie, cît şi pe planul mai general al formării unei optici în rîndurile celor care abordează probleme ştiinţifice, a unei mentalităţi corespunzătoare spiritului ştiinţific, potrivnică oricărei manifestări de subiectivism şi arbitrar — sînt evidente pentru toată lumea.

În acest spirit ne permitem a atrage atenţia şi a ne spune părerea asupra unei probleme filozofice mult discutate în ultimii ani de către filozofii marxişti şi în legătură cu care pînă în prezent în presa noastră de specialitate nu s-a luat atitudine, cu excepţia articolului semnat de Stelian Popescu în nr. 6/1965 al „Revistei de filozofie", care însă o abordează dintr-un unghi de vedere deosebit de cel pe care încercăm a-l pune în lumină în cele ce urmează.

★

I. 1. A devenit un adevăr evident faptul că, sub impulsul practicii, al dezvoltării cunoaşterii ştiinţifice şi a gîndirii filozofice însăşi, filozofia materialist-dialectică, în conformitate cu caracterul său creator, îşi îmbogăţeşte permanent conţinutul; categoriile sale fundamentale, tezele de bază şi legile generale, puse faţă în faţă cu problematica mereu mai

Rev. filoz., 13, 8, p. 1087—1100, Bucureşti, 1966

vastă, mai nuanțată și mai profundă ce se ridică pentru cunoașterea umană, nu numai că se dovedesc capabile s-o cuprindă, dar oferă cercetării și unicul cadru metodologic just, unica modalitate științifică în vederea abordării și rezolvării problemelor.

2. În acest cadru al dezvoltării creatoare a filozofiei marxiste în contact cu practica științifică și cu actualitatea social-politică se situează în ultimii ani una dintre discuțiile cele mai importante și mai pline de consecințe între filozofii marxiști : discuția privind categoria fundamentală a concepției noastre despre lume, *materia*.

Această discuție a început încă în 1956 în R.D.G., cu participarea unor cunoscuți filozofi marxiști, ca de pildă K. Zweiling, V. Stern, G. Höpfner și alții ; în mai 1958, Institutul de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.S.U.G. a consacrat o conferință specială acestor discuții ; ulterior, o conferință cu aceeași temă a fost organizată la Universitatea „Humboldt" din Berlin. În anii următori, discuțiile s-au bucurat de aportul a numeroși filozofi de peste hotare : Bulgaria, U.R.S.S., Ungaria, Polonia etc.

Discuțiile au avut ca punct de plecare sesizarea faptului că distincția impusă de știință și practică între *materie*, pe de o parte, și *formele ei fundamentale de existență* — mișcarea, spațiul și timpul etc. —, pe de altă parte, implică o asemenea distincție și în înțelegerea conținutului categoriei materie însăși.

3. Urmărind precizarea din acest punct de vedere a conținutului categoriei materie, participanții la discuție au plecat de la definiția leninistă a acestei categorii, considerînd-o una dintre cele mai mari cuceriri ale gîndirii filozofice, piatra unghiulară a filozofiei materialiste. Ei au subliniat faptul că, dezvoltînd în mod creator indicațiile lui Marx și Engels, generalizînd tot ce a fost pozitiv în întreaga istorie a gîndirii materialiste anterioare și ținînd seama de problemele cunoașterii științifice din epoca sa, Lenin a dat o formulare riguroasă categoriei materie. Progresele înregistrate de știință, ca și lupta filozofică din ultima jumătate de veac, au dovedit că tezele leniniste privind categoria fundamentală a materialismului — realitatea obiectivă a lumii înconjurătoare, primordialitatea acesteia în raport cu conștiința, înțelegerea faptului că lumea obiectivă este unica sursă a cunoașterii umane în general și că această lume ni se dezvăluie în primul rînd pe calea simțurilor, — constituie un bun definitiv cîștigat pentru gîndirea filozofică.

Plecînd de aici, discuția a scos în evidență un complex de probleme care se ridică astăzi în legătură cu definiția leninistă a materiei și care ar putea fi grupate în următoarele întrebări de principiu :

a) *se poate considera materie tot ceea ce există în afara conștiinței, întreaga realitate obiectivă ?*

b) *poate fi identificată materia cu o singură însușire generală a ei, obiectivitatea ?*

c) *se poate face abstracție, în conceperea materiei, de rezultatele pe care le obține în dezvoltarea ei istorică cercetarea științifică a realității obiective ?*

După cum se vede, este vorba de probleme cu adînci implicații pentru concepția materialist-dialectică despre lume, care vizează însăși

problema fundamentală a filozofiei. De soluţionarea justă a acestora depinde, evident, configuraţia generală a modului nostru de a concepe realitatea, posibilitatea gîndirii filozofice marxiste de a îmbrăţişa vasta problematică pe care o ridică astăzi ştiinţa în faţa noastră şi de a o rezolva just.

Însemnătatea discuţiilor care tind la lămurirea problemelor menţionate creşte dacă avem în vedere că tocmai astfel de probleme, a căror rezolvare nu este pe deplin elaborată, constituie obiectivul principal al atacurilor filozofiei idealiste contemporane împotriva filozofiei materialist-dialectice. Neotomismul, de exemplu, speculează faptul că definiţia leninistă a materiei nu conţine explicaţia noţiunii de realitate obiectivă, nu se referă la ceea ce este materia „în sine", minimalizînd astfel aportul filozofiei marxiste la dezvoltarea categoriei fundamentale a materialismului filozofic, negînd orice continuitate între sensul acestei categorii în materialismul dialectic şi sensul ei în filozofia materialistă anterioară.

Dezbaterea creatoare, în spiritul concepţiei marxist-leniniste, a problemelor menţionate poate şi trebuie să aibă drept rezultat rezolvarea lor, progresul gîndirii filozofice ştiinţifice, demonstrarea valabilităţii punctului de vedere materialist dialectic în abordarea categoriei m a t e r i e.

II. Punctele de vedere ale diverşilor participanţi la discuţie sînt diferite şi nu răspund întotdeauna direct la aceste probleme ; unele, deşi se menţin aparent pe linia indicaţiilor leniniste, contravin, după cum considerăm noi, spiritului acestora.

Cu scopul de a pune în evidenţă complexitatea şi mai ales profunzimea *implicaţiilor* pe care le au răspunsurile la cele trei întrebări de principiu, menţionăm :

a) a considera m a t e r i e tot ceea ce există în afara conştiinţei, întreaga realitate obiectivă, înseamnă a confunda materia cu formele ei fundamentale de existenţă — mişcarea, spaţiul şi timpul, însuşirile şi relaţiile etc. —, fapt care duce la :

— greutăţi în combaterea manifestărilor energetiste, care tind să substituie materiei mişcarea. Pe o astfel de poziţie se situează, de exemplu, filozoful H. Klotz, care scrie : „Reflectînd filozofic, putem afirma fără rezerve : energia este materie", întrucît „lumea este materie în mişcare" [1] ;

— golirea de conţinut a tezei că spaţiul şi timpul, ca şi mişcarea, sînt forme de existenţă ale materiei şi nu materia ca atare. Acest punct de vedere, evident greşit, aparţine filozofului R. Rochausen, care afirmă că materia abstractizează şi formele ei de existenţă, alături de însuşiri şi relaţii [2] ;

— confuzii în înţelegerea legităţii obiective, care impune distingerea relaţiilor dintre fenomenele materiale de aceste fenomene ca atare. Dizolvarea materiei în relaţii reprezintă o tendinţă neopozitivistă şi se întîlneşte şi la alţi filozofi străini marxism-leninismului, ca de pildă Ernst Bloch ;

---

[1] „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1959, nr. 2.
[2] Ibidem, 1959, nr. 2.

— posibilitatea confundării materiei cu conștiința, care este și ea o însușire a materiei, anume a celei superior organizate. Filozoful sovietic Aleksandrov, de pildă, susține existența obiectivă a psihicului, iar Polikarov (R. P. Bulgaria) i se alătură, scriind: „Pentru mine ca subiect, dv. toți existați ca subiecți în mod obiectiv, și în acest sens sînteți material sau materie“ [3]. Urmările ce decurg de aici pentru problema fundamentală a filozofiei, pentru deosebirea materialism-idealism, ni se par foarte grave. Lenin arăta clar că materia nu poate fi redusă la forțe, la energie, la mișcare ; că materia nu se poate identifica, transforma în nici una dintre formele, însușirile sau proprietățile sale ; că identificarea materiei cu conștiința duce la confundarea materialismului cu idealismul.

b) a identifica materia cu o singură trăsătură generală a ei — obiectivitatea — înseamnă :

— neglijarea altor însușiri generale ale materiei, ca, de exemplu, infinitatea, eternitatea, reflectibilitatea, la fel de importante pentru concepția materialistă despre lume ;

— lipsirea de argumentație suficientă a tezei unității lumii : teza că unitatea lumii constă în materialitatea ei este slab susținută de teza că materialitatea lumii constă în existența ei obiectivă ; revine, în ultimă instanță, la a spune că unitatea lumii constă în obiectivitatea ei, ceea ce este cel puțin insuficient ;

— greutăți în delimitarea materialismului de idealismul obiectiv, care admite și el existența obiectivă a lumii, cel puțin între anumite limite ;

— dificultăți în distingerea a ceea ce e material în viața socială de ceea ce este materializare, obiectivare.

Considerarea materiei numai sub specia obiectivității constituie, după părerea noastră, și una dintre cauzele principale datorită cărora nu s-a putut elabora încă sistemul categoriilor filozofiei marxiste. Aceasta pentru că, evident, nu poți stabili raporturile dintre atributele (determinațiile) universale ale materiei avînd în vedere numai raportul ei cu conștiința. Faptul că materia este realitate obiectivă, independentă de conștiință și în afara acesteia este o determinație esențială pentru delimitarea materialismului de idealism, dar numai *una*, în timp ce pentru a constitui *sistemul* categorial este nevoie, iarăși evident, de a considera *ansamblul* determinațiilor ei ;

c) a face abstracție în conceperea materiei de rezultatele cercetării științifice a realității înseamnă a lipsi tezele referitoare la raportul dintre filozofia materialist-dialectică și științele particulare de o bază reală ; generalizările pe care le face filozofia marxist-leninistă pornind de la datele științelor trebuie să se reflecte, în ceea ce au ele esențial, necesar și universal, și în conținutul categoriei materie. Dacă această categorie fundamentală rămîne permanent identică cu sine, reținînd în exclusivitate o trăsătură de maximă generalitate și, prin aceasta, extrem de abstractă, filozofia materialist-dialectică se privează de unul dintre elementele sale de bază care o fac aptă de a fi metodologia generală a

[3] Ibidem, 1960, nr. 1.

științei. Amintim aici că, la vremea sa, Engels n-a pregetat să consemneze *pentru filozofie* faptul că legea conservării și transformării energiei este o lege cu valoare *universală* (prin urmare cu vaste implicații în ceea ce privește concepția noastră despre lume).

III. 1. Principala cauză care a determinat ivirea acestor probleme este, după cum considerăm noi, de ordin subiectiv ; filozofia materialist-dialectică nu exclude prin natura sa posibilitatea rezolvării lor, dimpotrivă. După părerea noastră, cauza menționată constă în *absolutizarea punctului de vedere gnoseologic* în interpretarea categoriei materie.

Filozofia marxistă este însă mai mult decît gnoseologie, obiectul ei este mult mai vast decît cel al teoriei cunoașterii.

Materialismul dialectic și istoric este înainte de toate o concepție despre lume, care generalizează cunoștințele științelor moderne ale naturii, ca și ale științelor despre societate ; în sînul său, gnoseologia se află într-o unitate indestructibilă cu ontologia, cu teoria existenței.

Forța dialecticii subiective constă în reflectarea dialecticii obiective. Dacă pentru idealism certitudinea crește cu cît gîndirea se retrage în ea însăși, pentru materialismul filozofic certitudinea e legată de capacitatea oglindirii lumii obiective, a verificării gîndirii prin practică.

Orice concept științific, ca entitate gnoseologică, prin faptul că reflectă aspecte, însușiri, relații ale lumii obiective, are un conținut ontologic. În acest sens, conceptul cel mai profund, materia, nu poate face excepție. *Dacă din punctul de vedere al problemei gnoseologice fundamentale* — aceea de a ști care este factorul prim, determinant — *prezintă o însemnătate absolută teza că materia există obiectiv,* în afara conștiinței noastre și independent de ea, *din punct de vedere ontologic este de asemenea important a stabili în ce constă această realitate obiectivă pe care o denumim materie, care sînt raporturile ei cu mișcarea, spațiul și timpul, cu însușirile și cu relațiile etc.*

Faptul că punctul de vedere ontologic a fost predominant în cadrul materialismului premarxist — care, cercetînd raporturile dintre materie și obiectele concrete, dintre materie și formă, însușire, mișcare, spațiu și timp etc., n-a înțeles însemnătatea primordială a punctului de vedere gnoseologic și n-a abordat explicit raportul dintre materie și conștiință — nu trebuie să ne determine a cădea în extrema opusă, a exclusivismului gnoseologic.

De altfel, la clasicii filozofiei marxiste — atît la Engels, cît și la Lenin — găsim numeroase indicații, referiri, note în care apare evident punctul de vedere ontologic în înțelegerea materiei. Astfel, Engels arată : „...Cuvinte ca «materie» și «mișcare» nu sînt decît abrevieri în care cuprindem multe lucruri diferite, perceptibile senzorial, după criteriul proprietății lor comune“ [4]. Lenin, în anumite pasaje din *Materialism și empiriocriticism,* identifică materia cu „fizicul“, existența fizică“, „lumea fizică“.

Clasicii n-au dezvoltat însă punctul de vedere ontologic ; considerîndu-l de la sine înțeles (nu l-au negat niciodată ; dimpotrivă au

[4] F. Engels, *Dialectica naturii,* în K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 533.

folosit și au ridicat pe o treaptă calitativ superioară ceea ce a fost pozitiv în el la gînditorii dinaintea lor), ei și-au îndreptat eforturile spre elaborarea categoriei materie din punctul de vedere esențial nou la care au ajuns, punctul de vedere gnoseologic, al problemei fundamentale a filozofiei. Nu trebuie să uităm că definiția leninistă a materiei decurge direct din disputele cu idealismul subiectiv, referitoare la izvorul senzațiilor noastre, la conținutul lor.

2. Prin urmare, credem că, avînd permanent în atenție punctul de vedere gnoseologic, care este hotărîtor pentru înțelegerea categoriei materie, trebuie să abordăm și să elaborăm această categorie și din punct de vedere ontologic.

Desigur, problema fundamentală a filozofiei nu se referă exclusiv nici la conștiință, nici la materie, ci la raportul dintre ele. Dar considerăm că, odată stabilit acest adevăr, odată făcută distincția dintre materie și conștiință, odată stabilit raportul dintre ele și deci delimitat materialismul de idealism, sarcina filozofiei marxist-leniniste nu s-a epuizat ; așa cum continuă cercetările *filozofice* privitoare la conștiință, cu toate că aceasta a fost definită ca factor secund, derivat în raport cu materia, tot astfel trebuie să continue cercetările *filozofice* privitoare la materie ; și întrucît este vorba de a studia materia nu în raport cu conștiința, adică prin prisma problemei fundamentale a filozofiei, ci în ea însăși, în raport cu formele ei de existență etc., rezultă că o astfel de cercetare este, evident, de domeniul ontologiei.

Tocmai aceasta este, după părerea noastră, calea principală pe care perseverîndu-se se poate ajunge la rezolvarea problemelor în discuție menționate mai sus.

IV. Cercetarea ontologică a materiei presupune fixarea prealabilă a unor „puncte de sprijin".

a) Trebuie înțeleasă just structura dialectică a realității obiective *din punct de vedere filozofic*, categorial și nu naturalist-științific : este vorba de distincția noțională clară care trebuie făcută în unitatea existențială materie-forme de existență-însușiri-relații.

b) Abordarea ontologică a materiei nu trebuie să cadă în greșeala de natură metafizică, proprie materialismului premarxist, de a încerca să găsească o substanță ultimă a lucrurilor, un substrat comun, un purtător al însușirilor etc. (cum au făcut unii filozofi ca E. Albrecht, A. Tugarinov etc.), pentru simplul motiv că o astfel de substanță, esență etc. nu există ; materia, generalul nu trebuie căutat „dincolo", „în spatele" sau „în afara" lucrurilor, fenomenelor, proceselor particulare concrete ale *lumii*, ci chiar în acestea ; generalul există numai în și prin particular.

c) Trebuie avută în vedere distincția noțională între „materie" și „material".

Materia desemnează realitatea obiectivă existentă *prin sine*, reflectînd proprietatea comună tuturor lucrurilor de a se afla în afara conștiinței noastre și a fi independente de ea, de a-și avea cauza mișcării și devenirii lor în ele însele.

Material desemnează tot ceea ce *ține* de materie și are existență obiectivă : formele de existență ale acesteia, însușirile și relațiile.

Această distincție nu vrea să spună că materia ar exista în afara mișcării, a spațiului și timpului, că lucrurile ar putea fi concepute

independent de însuşirile lor sau lipsite de relaţii ; ea vrea să arate că materia, existentă numai în infinitatea formelor, însuşirilor şi relaţiilor lucrurilor individuale, nu este identică cu acestea, *nu reprezintă pur şi simplu suma lor ;* generalul e mai mult decît totalitatea individualului pe care-l cuprinde, este o *calitate nouă.*

d) Trebuie avută în vedere distincţia dintre însuşiri *materiale* şi însuşiri *spirituale* ale materiei.

Nu toate însuşirile materiei sînt materiale, deşi toate îşi au originea în materie, sînt proprietăţi ale acesteia ; este cazul însuşirii *conştiinţă,* care se deosebeşte de alte însuşiri ale materiei cum sînt masa, volumul etc.

e) Cu privire la raportul dintre ontologic şi gnoseologic în înţelegerea materiei : cele două categorii alcătuiesc un cuplu dialectic polar, corelativ, excluzîndu-se, dar presupunîndu-se reciproc. Ontologicul nu poate fi înţeles just din punctul de vedere al naturii sale decît în lumina unei poziţii gnoseologice materialist-dialectice, iar gnoseologicul se cere întemeiat pe consideraţii ontologice.

f) Considerăm că cele de mai sus arată suficient de clar că cercetarea ontologică a materiei nu poate duce la o altă noţiune a materiei în afara celei stabilite de clasicii filozofiei marxiste ; nu pot exista două categorii, două definiţii ale materiei : una gnoseologică şi alta ontologică. Categoria unică a materiei poate fi însă cercetată din ambele puncte de vedere, ţinînd seama că cel gnoseologic este hotărîtor.

V. Trecînd, în sfîrşit, la expunerea a ceea ce considerăm că reprezintă materia sub raport ontologic, trebuie să menţionăm că însuşi obiectul discuţiei nu permite, datorită complexităţii sale dialectice, o prindere conceptuală după toate canoanele logicii. De altfel nici nu ne propunem o asemenea sarcină, care, ducînd la o a doua definiţie a materiei, ar fi în contradicţie, după cum am arătat mai sus, cu poziţia noastră. Obiectivul pe care încercăm a-l atinge este mult mai modest ; el constă în a emite, pe baza interpretării unor texte clasice, cîteva consideraţii care ar indica, eventual, o anumită modalitate de a se discuta, de a se pune problema, dar care, desigur, sînt departe de a o epuiza, de a o rezolva.

1. Plecăm de la ideea leninistă că materia, ca general, este mai mult decît suma individualului în şi prin care există, este o calitate distinctă de acesta, avînd proprietăţi, însuşiri, relaţii care sînt numai ale sale şi prin care poate fi determinată ca atare. Astfel, ontologic, materia poate fi înţeleasă ca *esenţa existentă prin sine a realităţii obiective,* pusă însă ca unitate a identităţii şi diferenţei ; ea *este temeiul absolut al existenţei universale,* care poate fi considerat în sine întrucît este considerat în mişcarea infinită şi eternă a formelor sale spaţio-temporale concrete ; ea este *absolutul obiectiv,* în sensul care rezultă din cuvintele scoase marginal de Lenin din comentariul lui Hegel la Leucip : „fundamentul existenţei lumii", calificate prin termenul „materialism" [5], dar *în unitatea sa cu ceea ce este fundamentat,* cu formele existenţiale concrete. Căci, după cuvintele reţinute

[5] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 38, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 264.

prin *N. B.* de Lenin, Hegel are dreptate cînd spune : „ceea ce apare ca o activitate a formei este de altfel mișcare proprie a materiei însăși". Altfel spus, ontologic materia este *nemijlocitul pur* sau *mijlocitul cu sine însuși*, întrucît, după cum spune Hegel, „a fi mijlocit este a fi ieșit din ceva prim către un al doilea și a lua naștere din deosebiți" [6]. Materia este nemijlocitul absolut, deoarece se naște pe sine din sine, nu depinde de nici o entitate din afara sa : „În lume nu există nimic în afară de materie în mișcare..." [7].

Orice formă de existență și fiecare fenomen particular sînt *determinate*, își au necesitatea în ansamblul existenței, iar cauza în altul ; *materia este determinantul universal*, fiind *determinatul în și prin sine*. Materia este ceea ce posedă în sine propria necesitate și constituie necesitatea absolută a oricărei forme de existență și a tuturor existențelor finite, ca „cea mai înaltă culme a existenței" [8]. Ea își este propria sa cauză, își are în sine cauza existenței, contradicțiile sale interne constituind cauza devenirii universale, cauza ultimă a oricărei manifestări materiale concrete. „Causa finalis" (cauza ultimă) — materia și mișcarea inerentă ei [9], scrie Engels.

Astfel, cu toate că materia este ca atare numai întrucît este în formele sale de existență, ea se deosebește de acestea, orice determinație, orice atribut și orice fenomen material avîndu-și necesitatea absolută și cauza ultimă, în afara lor, în materie.

Ca determinantul universal care se autodetermină, ca necesitatea absolută și cauza ultimă, *materia este ceea ce datorită contradicțiilor sale interne se înfăptuiește pe sine, înfăptuind, ipso facto, totul ; o n t o l o g i c, materia are ca mod de existență mișcarea* [10].

Mișcarea materiei înseamnă devenirea existenței în infinitatea ei de forme particulare concrete, schimbarea și diversificarea lor calitativă ; spre deosebire de acestea însă, *materia* considerată în sine este *ceea ce în cadrul dezvoltării universale rămîne mereu calitativ identică cu sine, nu se depășește pe sine*, întrucît, obiectiv, ea nu are negație (sau o posedă în sine) ; nu există nici o entitate calitativ distinctă care să i se opună, conștiința fiind subiectivă. Astfel, deși mișcarea, devenirea, dezvoltarea constituie modul său de existență, *materia este calitatea universală absolută a lumii obiective*. Numai manifestările particulare ale existenței, calități finite fiind, trec în dezvoltarea lor în altul, deosebit calitativ, fără a-și pierde însă nici ele calitatea universală de *materie în mișcare*. „Două lucruri diferite au întotdeauna anumite calități comune (cel puțin proprietățile corporalității)..." [11], scrie Engels.

Materia în mișcare înseamnă *exterioritate* (în raport cu conștiința) și *universalitate* (în raport cu formele existențiale concrete) ; ca exterioritate și universalitate, ea implică *spațialitatea* și *temporalitatea*. Așa

[6] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, *Logica*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1964, p. 171.
[7] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 177.
[8] *Ibidem*, p. 175.
[9] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *op. cit.*, p. 540.
[10] *Ibidem*, p. 542.
[11] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *op. cit.*, p. 530.

cum esenţa mişcării este materia, întrucît ceea ce se mişcă este materialul, „esenţa timpului şi a spaţiului este mişcarea — notează Lenin citînd din Hegel —, deoarece ea este universală..." [12]. Spaţiul şi timpul sînt *ontologic* forme de existenţă ale materiei în mişcare.

Mişcarea materiei în timp şi spaţiu, trecerea de la simplu la complex, de la inferior la superior implică *necesitatea* ca linie principală a dezvoltării, iar trecerea de la ceva la altceva, mişcarea în planul existenţelor particulare finite, implică relaţia de *cauzalitate* ca determinaţie a interacţiunii universale.

Rezultă astfel că, întrucît *pune* mişcarea, spaţiul şi timpul, necesitatea şi cauzalitatea etc., *materia este ontologic fundamentul tuturor modurilor obiective de existenţă, temeiul tuturor determinaţiilor universale, legătura acestor legături,* aşa cum notează Lenin : „Legătura necesară a întregii lumi"..., „legătură de determinare reciprocă a întregului" [13], iar gnoseologic baza sistemului categorial al filozofiei materialist-dialectice.

Pornind de la faptul că tot ceea ce există obiectiv constituie ~~forme~~ forme de existenţă, manifestări concrete, atribute şi relaţii ale materiei în mişcare, putem folosi formula spinoziană : *Materia este principiul finanţării în orice fiinţă în fapt,* fără a greşi prea mult după părerea noastră.

Faptul că problema apare contradictorie, că nu există materie în afara mişcării, a spaţiului şi timpului, a manifestărilor existenţiale concrete şi că totuşi ea este *primordialul* în complexul realităţii obiective se datoreşte dialecticii obiective înseşi : din punct de vedere materialist-dialectic, a concepe materia în sens ontologic înseamnă a înţelege în toată complexitatea sa dialectica raportului dintre general şi particular. Ca temei al existenţei universale, materia este „identitate pură şi reflex sau aparenţă în sine însăşi *numai întrucît e negativitatea care se raportează pe sine la sine* şi, prin urmare, respingere a sa de la sine însăşi" [14], după expresia lui Hegel. Altfel spus, materia *este* calitatea universală eternă şi infinită tocmai pentru că este în existenţele particulare temporale şi finite ; ea este *identică* cu sine întrucît se raportează la altul, dar la un altul al *său* : obiectele, fenomenele, procesele sînt materiale.

Ca orice raport dialectic, relaţia este şi inversă : nu numai generalul există în şi prin particular, ci şi particularul există numai ca latură a generalului, în legătură cu ceea ce duce spre general (Lenin), aflîndu-ne însă permanent într-un acelaşi plan calitativ. „Diferenţa esenţei — scrie Hegel — este, aşadar, *opoziţia,* potrivit căreia diferitul nu are în faţă *un altul în general,* ci are ca opus pe altul său, adică fiecare îşi are propria determinaţie numai în raportarea sa la celălalt ; nu este reflectat în sine decît întrucît este reflectat în celălalt, şi tot astfel celălalt ; fiecare îi este astfel celuilalt altul său" [15].

[12] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 38, p. 255.
[13] *Ibidem,* p. 96.
[14] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice,* p. 222.
[15] Dialectica acestui raport dezvăluie, după părerea noastră, deosebirea de esenţă, existentă chiar în plan categorial, între materialismul dialectic şi idealismul obiectiv : generalul reprezentat de „ideea absolută", „spiritul universal" etc., este, cel puţin într-o anumită etapă, preexistent particularului concret, lumii reale, pe cînd generalul reprezentat prin categoria materie există întotdeauna numai în şi prin particularul obiectiv real.

Şi, cu toate acestea, întrucît — aşa cum am arătat şi mai sus — generalul nu este pur şi simplu suma particularului pe care-l cuprinde, ci reprezintă o calitate nouă în raport cu acesta, el posedă atribute, însuşiri, relaţii care sînt numai ale sale şi ne permit a-l determina ca atare.

Reluînd şi încercînd a sintetiza, putem spune deci : materia desemnează ontologic esenţa universală determinată prin sine a realităţii obiective, calitatea absolută, eternă în timp şi infinită în spaţiu, care îşi are în ea însăşi, în contradicţiile sale interne, propria necesitate şi propria cauză, constituind necesitatea şi cauza ultimă a oricărei forme de existenţă şi a tuturor manifestărilor existenţiale concrete, nemijlocitul pur care, înfăptuindu-se pe sine, înfăptuieşte prin aceasta totul, generalul calitativ distinct din infinitatea particularului concret, infinitul din finit şi eternul din trecător.

2. Fără îndoială, nu ne putem *opri* la materia „ca atare" fără a considera mişcarea, spaţiul, timpul, relaţiile, după cum nu le putem socoti pe acestea din urmă ca entităţi în sine, în afara materiei. Dar însăşi „structurarea" realităţii obiective în aceste „entităţi" cu care gîndirea filozofică şi ştiinţifică „operează" separat ne obligă, după cum s-a văzut şi din raţiunile expuse la începutul acestui articol, să încercăm a le delimita, a stabili ceea ce este ontologic nemijlocitul de ceea ce este material fără a fi materia ; unitatea lumii materiale, a realităţii obiective, este o unitate dialectică, în cadrul căreia este prezentă deosebirea, diferenţa.

Chiar definiţiile date de clasicii filozofiei marxiste materiei, mişcării, spaţiului, timpului ne arată prin însăşi structura lor că se poate şi trebuie să distingem între materie şi formele sale de existenţă : *mişcarea* este modul de existenţă a *materiei*, de exemplu. Lenin scrie că „Hegel nu a putut să înţeleagă trecerea *dialectică de la* materie *la* mişcare... Marx a corectat greşeala..." [16]. Dacă materia nu înseamnă ceva în afara formelor sale existenţiale, nici acestea nu pot fi ceva în afara materiei. În *Caiete filozofice* se poate vedea lesne că pentru Lenin existenţa, adevărul, necesitatea mişcării, a spaţiului, a timpului, a legii etc. constă numai în aceea că ele sînt momente ale realităţii obiective, determinaţii ale materiei.

Ceea ce ni se pare necesar a sublinia este faptul că această distincţie posibilă şi necesară între materie şi formele sale existenţiale, înţeleasă dialectic, este, ca raportare a ei la atribute şi relaţii şi nu la conştiinţă, o distincţie în plan ontologic şi nu gnoseologic ; în acest ultim plan, odată stabilit factorul prim, determinant, nu se mai pot spune alte lucruri despre realitatea obiectivă fără a depăşi punctul de vedere al problemei filozofice fundamentale, adică punctul de vedere gnoseologic.

3. Aşadar, materia poate fi înţeleasă şi din punct de vedere ontologic tot categorial, de pe poziţii materialist-dialectice şi nu metafizice.

În ce constă, aşa-zicînd, „avantajele" „restabilirii" acestui punct de vedere pe baze filozofice marxiste ? În faptul că, după părerea

---

[16] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, p. 281.

noastră, ontologic materia nu mai este o abstracţie în sensul logicii formale, ci o abstracţie care permite cea mai deplină concretizare ; din acest punct de vedere, materia reprezintă (sau ar trebui să reprezinte) *concretul logic*, categoria dialectică al cărei conţinut trebuie să reproducă *obiectul* în infinitatea determinărilor sale contradictorii ţinînd seama de dezvoltarea cunoştinţelor ştiinţifice despre lume ; ontologic, materia este *infinit determinabilul*.

Altfel spus, punctul de vedere ontologic, întrucît este concepere a generalului în unitatea sa dialectică cu particularul [17], permite şi face necesară *atît o determinare categorială a materiei, cît şi o determinare a ei în lumina şi pe baza conceptelor cu valoare universală ale ştiinţei*, aceste două tipuri de determinări condiţionîndu-se, întemeindu-se reciproc o dată cu dezvoltarea cunoştinţelor noastre despre lume şi a progresului gîndirii filozofice însăşi, deşi (sau tocmai pentru că) sînt contradictorii ; este vorba de trecerea permanentă şi reciprocă prin salt dialectic de la abstract la concret şi invers, condiţie a constituirii şi dezvoltării infinite a concretului logic.

Această cerinţă a dublei determinări a universalului obiectiv în filozofia materialistă ni se pare că poate fi surprinsă în pasajele reţinute în mod special de Lenin din prelegerile lui Hegel despre istoria filozofiei : „Aristotel şi gînditorii mai vechi au pornit în mod aprioric de la ideea de universal în filozofia naturii şi au dezvoltat din ea conceptul. Aceasta este o latură ; cealaltă latură este necesitatea de a ridica experienţa pînă la universal, de a găsi legi ; aceasta înseamnă că ceea ce decurge din ideea abstractă trebuie să coincidă cu reprezentarea universală la care s-au ridicat experienţa şi observaţia. La Aristotel, de exemplu, latura aprioricâ este excelentă, dar ea este insuficientă, deoarece îi lipseşte latura legăturii, a conexiunii cu experienţa, cu observaţia. Această ridicare a singularului la universal este descoperirea legilor, a forţelor naturii... Acolo (la stoici. — *I. P.*) se află raţiune abstractă... ; aici (la Epicur. — *I.P.*), dimpotrivă, este prezentă natura... **(Avem aici ceva foarte apropiat de materialismul dialectic")** [18].

Materialismul dialectic este singura filozofie care face posibilă şi necesară o astfel de dublă determinare a categoriei sale fundamentale ; el îşi evidenţiază şi pe această cale superioritatea faţă de întreaga filozofie anterioară şi se delimitează încă o dată de concepţiile speculative : „lumea ideilor" platonică, „fiinţa pură" hegeliană sau „lucrul în sine" kantian sînt refractare oricăror determinări ştiinţifice tocmai pentru că sînt transcendente, transcendentale, „gînd pur", abstracţii concepute în afara oricăror manifestări existenţiale concrete.

Categoria materialist-dialectică a materiei, ca rezultat al abstractizării şi generalizării celor mai însemnate cuceriri ale practicii social-istorice şi ale dezvoltării istorice a ştiinţei, „fiinţare abstractă" fiind, poate să devină concretă şi, potenţial, infinit de concretă în sens dia-

[17] Este necesar să se aibă în vedere că şi particularul, categorie gnoseologică fiind, are o valoare universală : el indică calitatea *oricărui* obiect, fenomen, proces de a fi un particular.

[18] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, p. 293—294.

lectic, să redea întreaga complexitate a obiectului, cuprinzînd în sine totalitatea mijlocirii și determinațiilor, *tot ceea ce aduce cu valoarea de adevăr universal cercetarea științifică a realității obiective.*

De altfel, în lucrările lui Engels și Lenin există, pe lîngă referirile cu caracter ontologic, și o serie de preocupări menite să ducă la stabilirea *pe baza datelor științei* a conținutului categoriei materie, la „concretizarea abstracției".

De pildă, Engels s-a ocupat în *Dialectica naturii,* după cum se cunoaște îndeobște, de elaborarea categoriei fundamentale a materialismului dialectic *plecînd de la ipoteza cosmogonică Kant-Laplace.* El căuta în natură o formă a materiei nedezvoltată, în sensul în care scrie Lenin : „*în sine* = potențial, încă nedezvoltat, încă nedesfășurat" [19], la care diferitele însușiri specifice să nu se fi manifestat încă. El vedea o asemenea stare a materiei în așa-numita nebuloasă inițială din care ar fi provenit sistemul solar.

Ținînd seama de datele științifice cu valoare universală din epoca sa, Engels considera că „Adevărata teorie a materiei trebuie să atribuie respingerii un loc tot atît de important ca și atracției..." [20].

Referindu-se la un alt concept cu care opera știința din acea vreme, Engels scria : „Este oare eterul material ? Dacă în genere este, el trebuie să fie material, trebuie să fie înglobat în noțiunea de materie" [21].

Tot atît de concludentă ni se pare și indicația leninistă : „...Trebuie să adîncim cunoașterea materiei pînă la cunoașterea (pînă la conceptul) substanței..." [22].

Aceste indicații ale clasicilor (indicații care pînă în prezent au rămas în afara preocupărilor noastre numai datorită unei confuzii de planuri gnoseologic-ontologic) ne arată suficient de clar că datele naturalist-științifice cu valoare universală nu pot rămîne în afara unei „adevărate teorii a materiei" ; mai mult, că ele „trebuie să fie înglobate în noțiunea de materie".

Așadar, după determinarea categorială a sensului ontologic al materiei (ceea ce am încercat mai sus), este necesar să facem apel la adevărurile științifice care tind să se constituie astăzi ca noțiuni care desemnează atribute, relații universale ale realității obiective, în scopul de a sintetiza determinarea corelativă celei categoriale.

Iată cîteva astfel de adevăruri științifice care ar trebui reținute în acest scop, după părerea noastră :

— formele fizice fundamentale sub care există materia sînt *substanța* și *cîmpul ;*

— proprietatea de a fi *în act* a materiei se manifestă în faptul de a avea *masă* — de mișcare sau de repaus, gravifică și inerțială ;

— determinația esențială intrinsecă a materiei — mișcarea — se manifestă fizic în legea care demonstrează că orice masă posedă o can-

---

[19] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 38. p. 221.
[20] F. Engels, *Dialectica naturii,* în K. Marx și F. Engels, *op. cit.,* p. 540.
[21] *Ibidem,* p. 541.
[22] V. I. Lenin, *Opere,* vol. 38, p. 150.

titate determinată de energie şi, invers, oricărei cantităţi de energie îi este proprie o anumită masă ;

— rolul determinant al materiei în raport cu formele sale de existenţă se manifestă în variaţia proprietăţilor fizice ale spaţiului şi timpului în funcţie de concentraţia maselor materiale respective.

Desigur, aici se iveşte una dintre cele mai dificile probleme : aceea a distingerii între categoria filozofică a materiei, care trebuie să aibă valoare de adevăr absolut, şi reprezentările naturalist-ştiinţifice, care sînt prin natura lor variabile. Credem că soluţia acestei probleme ar putea fi considerată ţinînd seama de următoarele :

— în cele de mai sus este vorba de implicaţiile ontologice ale materiei ; gnoseologic, această categorie continuă să reţină numai determinarea cea mai generală, comună tuturor formelor existenţiale concrete : obiectivitatea lor, independenţa faţă de conştiinţă ;

— nu toate şi nu veşnic reprezentările, datele ştiinţifice despre structura şi însuşirile materiei rămîn în stadiul de adevăruri relative ; multe dintre ele, cum le considerăm pe cele menţionate mai sus, sînt sau tind să se constituie ca adevăruri absolute — în asta constă, de altfel, progresul cunoaşterii ştiinţifice. Şi fără îndoială că, într-o tratare ontologică a conţinutului categoriei materie, ele pot şi trebuie să-şi găsească locul, spre folosul atît al filozofiei, cît şi al ştiinţei ;

— în sfîrşit, datele ştiinţifice de care este vorba şi altele asemenea trebuie prelucrate filozofic înainte de a fi introduse în conţinutul categoriei materie (ceea ce vom încerca cu alt prilej).

Oricare ar fi însă dificultăţile, trebuie să încercăm a le depăşi, întrucît aceasta este unica modalitate care ne permite să determinăm „absolutul", să introducem în conceptele noastre fundamentale privitoare la realitatea obiectivă „punctul de vedere al experienţei, al observaţiei", al ştiinţelor despre real, ridicîndu-l pînă la universal, cum spune Lenin.

4. În legătură cu cele de mai sus s-ar putea ridica următoarea obiecţie : *totalitatea infinită — absolutul — este indeterminabilă.* Aserţiunea are adînci rădăcini în istoria gîndirii filozofice, iar în timpurile moderne a căpătat „prestigiu" şi accepţie largă mai ales datorită lui Kant : „absolutul" nu e obiect de cunoaştere, întrucît nu e posibilă o experienţă în genere la nivelul său.

Se poate accepta oare această aserţiune ? În acest caz, despre materie n-am putea afirma nici măcar însuşirea obiectivităţii.

Problema trebuie, desigur, cercetată. Nouă ni se pare însă că în această aserţiune analiza poate descoperi :

a) absolutul la care ea se referă e absolutul „gîndit", *meta*-fizic, *dincolo* de lumea naturală, ca, de pildă, ideea absolută, dumnezeu şi celelalte ;

b) determinaţiile care se afirmau despre acel absolut erau şi ele scoase din gîndire, pur speculative.

Făcînd abstracţie de motivele sociale, lucrurile stăteau astfel întrucît pe atunci gîndirea filozofică nu dispunea de adevăruri ştiinţifice cu valoare universală. Lucrurile nu mai pot sta astfel în cazul filozofiei materialist-dialectice, în cadrul căreia „absolutul" (materia)

există în lumea reală, în și prin particularul obiectiv, și care poate generaliza date științifice verificate în practica social-istorică, al căror grad de generalitate este maxim, astfel încît convin întregii realități, sînt atribute universale, deci atribute ale „absolutului".

★

Ajunși aici, ne întrebăm : oare această modalitate de a pune și a rezolva problema răspunde întrebărilor care animă discuția începută acum zece ani ? Cu alte cuvinte, este eficientă, e la obiect ? Și ni se pare că un răspuns categoric e greu de dat.

Sîntem conștienți de faptul că, fiind atît de complexă, problema în discuție nu poate fi pe deplin rezolvată decît prin aportul tuturor celor care lucrează pe tărîm filozofic. Chiar dacă sensul gnoseologic al categoriei materie se va dovedi unicul posibil, el va fi căpătat temei în discuția *desfășurată* despre sensul ontologic.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Idei şi probleme în biologia de azi

Ideea de a strînge într-un volum compact, dar uşor de citit, cele mai reprezentative referate generale prezentate la ultimul congres internaţional de zoologie (Washington, 1963), dar completate cu date „la zi", aparţine profesorului John A. Moore, care merită recunoştinţa unui mare număr de cititori pentru străduinţa de a o duce la îndeplinire[1]. Acest volum nu este, în adevăr, numai o panoramă a biologiei de azi, ci şi un comentariu competent şi sincer al situaţiei principalelor probleme care frămîntă astăzi pe biologi, făcut dintr-o perspectivă largă, în care „simţul istoric" este prezent la fiecare pas. Acest „astăzi" nu pare să fie un *oarecare* moment istoric; şi nu este un moment de răsunătoare succese (exemplificate, bunăoară, prin descifrarea „codului genetic"). Diversificarea analitică a ştiinţelor biologice progresează foarte rapid, mai rapid decît se constituie „punţile de legătură" dintre discipline sau viziunile sintetice. Moore observă în prefaţă cîteva dintre trăsăturile momentului actual în perspectivă istorică: viteza *cunoaşterii* biologice (şi ni se pare că distincţia implicită dintre *masa de cunoştinţe* şi *cunoaşterea,* adică înţelegerea, propriu-zisă trebuie meditată!), mică pînă acum cîteva decenii, a devenit dintr-o dată exponenţială. „Este mai bine să spunem că anii în care trăim sînt ani de rapidă evoluţie, mai curînd decît de revoluţie. În mare măsură, evenimentele dramatice ale ultimelor două decade au fost de natură să dea o bază mai solidă schemelor conceptuale majore ale biologiei în loc să ofere construcţii teoretice complet noi... Dar este probabil că noi sîntem ultima generaţie de biologi care pot încerca să considere că întreaga biologie este, într-adevăr, domeniul lor. În anii care vor veni este îndoielnic dacă un acelaşi om se va putea ocupa şi de problemele diversităţii organice, ca şi de cele ale bazelor fizice ale ereditătii, de creşterea unui răsad, de diviziunea unei celule, de dansul unei albine, de culorile toamnei..., de locomoţia unei diatomee, de coordonarea ciclului sexual, de structura şi funcţia intimă a detaliilor citologice. Toate aceste fenomene ne par astăzi părţi ale unui mare şi comprehensibil tablou al vieţii. Însă fiecare dintre aceste părţi va deveni, cu siguranţă, mai complex înainte de a ne apărea, iarăşi, mai simplu. Ştiinţa noastră mai are de aşteptat încă un veac înainte ca biologii să simtă din nou unitatea pe care o simţim astăzi"[2].

Această unitate o simte şi cititorul care parcurge cele 18 articole ale volumului. Alegerea lor corespunde, pe de o parte, actualităţii problemelor, pe

[1] *Ideas in Modern Biology,* Garden City, New York, The Natural History Press, 1965, X + 564 p.

[2] *Ibidem,* p. VII.

de altă parte, importanţei lor. Impresia cititorului este că, într-adevăr, cercetarea biologică actuală se orientează pe plan internaţional *just*, în sensul că problemele importante sînt şi cele în actualitate. O altă constatare care se impune este că „biologia modernă" a intrat într-o nouă fază în ultimii douăzeci de ani, biruind anumite limitări tehnice-istorice prin ameliorările metodice legate de microscopia electronică, de biochimia fizică etc. Multe capitole ale biologiei se cer „reînvăţate" de către specialiştii cu o calificare „clasică". Totuşi, după cum vom vedea, evoluţia biologiei contemporane nu este decît în parte *dominată* de progresele tehnice, rezultat al colaborării cu fizica, chimia şi matematica. O puternică mişcare înnoitoare, care aduce un complement indispensabil tabloului lumii vii în diversitatea şi în *mişcarea* sa evolutivă, porneşte de la analiza atentă a comportamentului animalelor: *etiologia* care poate fi privită şi ca psihologie comparată şi evoluţionistă, şi ca studiu (din perspectivă *ecologică)* a activităţii nervoase superioare.

★

Mai sînt de remarcat, de asemenea, drept caractere pregnante ale cercetării biologice actuale nu numai înaltul nivel tehnic-metodologic la care se desfăşoară, ci şi puternica osatură logică a cuceririlor realizate în disciplinele de vîrf. Cl. Bernard a deosebit, precum se ştie, o cercetare experimentală făcută cu scopul „de a vedea ce se întîmplă" (un fel de „pescuit în apă tulbure", după expresia plastică a marelui fiziolog francez de la mijlocul secolului trecut) şi o cercetare pe baza *ipotezelor de lucru*. Cercetarea „la întîmplare", cu scopul de „a vedea ce se întîmplă", nu poate fi gonită din biologie, ea avînd rostul ei multiplu în progresul ştiinţei, mai ales în *ridicarea de probleme*. Cercetarea pe baza unei ipoteze de lucru întreabă natura, cerîndu-i un răspuns neechivoc. Dar cercetarea din domeniile de vîrf ale biologiei de azi, cum este biologia moleculară, are de-a face de multe ori cu *multiple interpretări plauzibile*, dintre care trebuie să se aleagă *una singură*. Metodologia unei asemenea cercetări foloseşte ceea ce Pratt (printre alţii) a numit *inducţia puternică*. Or, numeroase expuneri din acest volum caută să reconstruiască drumul gîndirii cercetătorilor şi să prezinte problematica actuală indicînd modul în care s-au exclus, rînd pe rînd, *celelalte interpretări*. Este interesant de amintit că, la un congres recent de biofizică, unul dintre autori şi-a intitulat un raport *epistemologia* multiplicării bacteriofagului [3]. „Inducţia slabă" duce la *sugerarea* unor ipoteze; inducţia „puternică" obligă gîndirea să meargă pe un anumit drum. Un exemplu va concretiza ideea. În urma lucrărilor geneticii „clasice" s-a admis că duplicarea exactă a genelor este „mecanismul" de bază al eredităţii. Încă în 1940, Pauling şi Delbrück au arătat că specificitatea necesară poate fi asigurată numai prin interacţiuni moleculare implicînd formare de replici, cu complementaritate structurală de detaliu. Marele merit al schemei date de Watson şi Crick în 1953 pentru structura acizilor nucleici a constat în postularea *autocomplementarităţii* acestor macromolecule. Structura elicoidală cu cele *două* panglici fusese sugerată de studiile de difracţie în razele X; dar *corespondenţa* între bazele azotate ale celor două panglici, împerecheate prin punţi de hidrogen, este ideea nouă a celor doi autori. În felul acesta, ipoteza unui *intermediar proteic* între gena veche şi cea neoformată a devenit *superfluă*, în acelaşi fel (am zice noi) cum teoria relativităţii restrînse a lui Einstein a eliminat ipoteza eterului ca fiind superfluă. Mai

[3] G. S. Stent, *Biophys. J.*, 1962, vol. 2, nr. 2, partea 2, p. 13.

departe s-a acumulat (prin acţiuni bine premeditate, ducînd adesea la imaginarea unor tehnici absolut noi!) *evidenţă experimentală* în favoarea ipotezei caracterului semiconservator al sintezei ADN. De multe ori, în tratate, structura ADN se prezintă ca şi cum cunoaşterea ei a decurs graţie *progreselor chimiei;* dar rolul euristic al consideraţiilor genetice a fost hotărîtor. Este un aspect al dialecticii cercetării ştiinţifice actuale pe care am ţinut să-l subliniem.

Observaţii metodologice s-ar putea face aproape la fiecare pas, dar spaţiul ne obligă să ne limităm comentariile.

Tabloul pe care ni-l oferă astăzi biologia despre fenomenul viaţă este un tablou *cifric*, metodele cantitative *rafinate* fiind necesare pentru a depista unele aspecte esenţiale. Într-un anumit sens este impresionant să aflăm că acidul ribonucleic mesager este foarte labil (are o viaţă efemeră) şi că reprezintă mai puţin de 5% din acidul ribonucleic celular; sau că numai 0,02% din genomul *Escherichiei coli* este folosit pentru sinteza ARN solubil. Pe de altă parte, analiza pur genetică efectuată de Benzer a reuşit să detalieze harta genetică la distanţe comparabile cu cele dintre bazele consecutive din lanţul macromolecular al ADN.

Ca o altă ilustrare a „forţei" metodelor biologiei moleculare de azi menţionăm realizarea de hibrizi moleculari, *in vitro*, între două lanţuri de acizi nucleici de origini diferite sau între manomeri, de origini diferite, constituenţi ai unei enzime.

★

Volumul împarte materialul în şase părţi. Se începe cu studiul continuităţii genetice (duplicarea, recombinarea şi acţiunea genelor) şi se continuă cu probleme de biologie celulară (ultrastructură, sinteza macromoleculelor şi transferul de energie înăuntrul celulei). Punctul de vedere „informaţional" este folosit fără nici un echivoc: pe de o parte se prezintă cunoştinţele despre *transcripţia* mesajului genetic (ADN spre ARN) şi despre *translaţia* acestui mesaj (ARN spre proteine), pe de altă parte se analizează *mecanismul enzimatic* al sintezelor (care reprezintă „punctul de vedere biochimic"). Metodologul va urmări cu mult interes rolul jucat de polinucleotizii sintetici în descifrarea codului genetic (deci al unei *sinteze* artificiale), în combinaţie cu considerente probabiliste, într-un model experimental de o desăvîrşită eleganţă. Un nou înţeles îl capătă relaţia „structură-funcţie" la nivel *ultrastructural:* transformările energetice diferenţiate (lanţul respirator) necesită o compactare ordonată a enzimelor şi a transporturilor de natura celor studiate de către fizica solidului. Afirmaţia lui Engels despre viaţă ca unitate a mecanicului, fizicului şi chimicului ne vine în minte în repetate rînduri, constatînd cît de fundamentale (şi deci de ubicuitare) sînt fenomenele mecano-chimice.

Partea a treia, despre dezvoltare, include un studiu *in memoriam* referitor la contribuţia — faptică, dar şi teoretică (deschizătoare de drumuri sau semnificativă ca itinerar spiritual) — a unor precursori, printre care W. Roux şi H. Driesch. Cititorul poate afla cu oarecare surprindere că Roux, creatorul „mecanicii dezvoltării", nu a gîndit mecanicist şi că Driesch, timp de 50 de ani propagator al neovitalismului, a început prin a preconiza analiza fizico-matematică a proceselor de morfogeneză.

Evoluţia este tratată într-o secţiune diferită de secţiunea care tratează filogenia. Autorii consideră ca depăşită în esenţă poziţia lamarckistă, ca şi aceea „saltaţionistă" (de tip de Vries); explicaţii subtile ale evoluţiei, cum sînt cele elaborate de Waddington şi eti-

chetate drept „canalizare" sau „asimilare genetică", sînt în centrul atenţiei. Mersul evoluţiei, se afirmă, este determinat de un principiu de maximizare; trebuie să se asigure, totodată, optimuri pentru indivizi şi pentru populaţii; *compromisuri* între presiunile de selecţie fac ca „lumea biologică să nu fie cea mai bună lume posibilă", adică să găsim — la o privire superficială — „deficite" în adaptare, imperfecţiuni. Se acordă o importanţă mecanismelor homeostatice la nivel de populaţie sau de sistem genetic. În general însă, secţiunile destinate filogeniei şi evoluţiei sînt mai sărace în idei decît volumul publicat cu cinci ani înainte, cu ocazia centenarului *Originii speciilor*, de către un grup de biologi, printre care s-au găsit şi unii dintre autorii culegerii de faţă[4]. O însemnătate teoretică deosebită o are examinarea semnificaţiei fiziologice a nivelelor de organizare biologică. Ladd Prosser deosebeşte următoarele nivele: comunităţi, organisme independente, organisme dependente, organe, ţesuturi, celule, organele, molecule, atomi. Cu această ocazie reexaminează problema integralităţii şi a „emergenţei" (a calităţilor noi ce rezultă din „asocierea" părţilor), folosind destul de rudimentar teoria informaţiei. Semnalăm paragraful intitulat *Analogii biologice la generalizări filozofice*, care se ocupă de homeostazie, specie, dinamica populaţiilor etc., „concepte derivate... în sensul că ele pot fi descrise independent de mecanismele moleculare prin care sînt realizate. Din punct de vedere logic, aşadar, ele sînt analoge conceptelor generale ale umanităţilor"[5]. Ni se pare că metabiologiei îi revine sarcina de a clarifica un număr încă mai mare de concepte fără care cercetarea biologică riscă să orbecăiască.

[4] *The Evolution of Life* (ed. by *Sol Tax*), The University of Chicago Press, 1961, VIII + 630 p.

[5] *Ideas in Modern Biology*, p. 378.

★

Evidenţa morfologică, punctul de plecare morfologic, argumentul morfologic rămîn, firește, materia primă a paleontologiei. Dar în biologia modernă există tentative de a da întîietate gîndirii *fiziologice* chiar şi în problemele comparative şi evoluţioniste. Progresele realizate în fiziologia nervoasă (incluzînd neurocibernetica şi cercetările de condiţionare) sînt uimitoare şi promiţătoare; totuşi, anumite „prejudecăţi metodologice" (analiza pornind de la conceptul de structură anatomică şi în împrejurări cu totul artificiale) întîrzie răspunsurile în sectorul cel mai delicat al biologiei: acela al comportamentului. Se crede, fără justificare, că analiza ştiinţifică a comportamentului este exclusiv cea *cauzală*, a mecanismelor de la baza comportării. Dar etiologii şi ecologii studiază ştiinţific, tot cauzal, *efectele* comportării în *mediul natural* prin succesul sau „penalizarea" care se obţin în procesul adaptării şi al selecţiei naturale. Cercetarea este explicativă, în sensul că ea nu se rezumă la a aprecia caracterul avantajos sau dezavantajos al acţiunii sau al reacţiei, ci şi la descifrarea „mecanismului" succesului sau al eşecului. Cercetarea este experimentală, iar experimental se poate demonstra şi existenţa presiunii selective care împiedică speciile să devieze (comportamental) de la starea lor prezentă (deci se poate dovedi existenţa unei selecţii *stabilizatoare*). Cercetarea este cantitativă, obligă la o gîndire dialectică ce leagă nu numai diferitele *elemente componente* ale comportamentului, ci şi comportamentul de caracterele structurale (morfologice) şi fiziologice. Mai mult, Tinbergen, demonstrează convingător că din urmărirea comparativă sau experimentală a comportamentului *natural* se pot lua argumente şi trage concluzii cu privire la problemele majore ale evoluţiei şi ale selecţiei naturale. Ne întîlnim astfel din nou cu *principiul compromisurilor*; se

poate fundamenta o teorie pozitivă privind valoarea selectivă a micilor detalii; se pot exclude unele explicaţii de tip *deus ex machina* şi unele interpretări false. Şi, totodată, se pot pune în lumină unele raţionamente greşite *tipice* care au circulaţie în „ştiinţa evoluţiei", la rădăcina cărora stă tendinţa „de a baza o judecată pozitivă pe o absenţă de informaţie".

★

Încă o dată, apreciem spiritul în care este scrisă lucrarea şi care ne face să sperăm că biologia de mîine nu va fi refractară gîndirii teoretice, metodologice, istorice şi sintetice, problemele din cîmpul ei rămînînd extrem de suculente şi pentru investigaţia filozofică.

Victor Săhleanu

Gîndirea şi materia care gîndeşte

Materia care gîndeşte e obiectul preferat al scrierilor lui M. Steriade. Se vede acest lucru din întreaga sa activitate ştiinţifică şi publicistică, se oglindeşte cu prisosinţă în titlul lucrărilor sale de mai mari proporţii: *Activitatea creierului* (1959), *Din istoria cunoaşterii creierului* (1963, în colaborare cu V. Voiculescu), *Creier şi reflectare* (1966). În toate acestea, analizat din diferite unghiuri şi cu diferite grade de împletire a consideraţiilor ştiinţifice cu cele filozofice, creierul este şi rămîne elementul central, obiectul fundamental de cunoscut.

Ultima lucrare continuă anumite tradiţii, pune şi dezbate o problematică cu care atît autorul, cît şi cititorii sînt oarecum mai de mult familiarizaţi. Reluînd probleme abordate şi anterior, M. Steriade are meritul de a fi dat acestei reluări forma unei spirale, de a fi realizat o repetare de pe un anumit plan mai înalt. Optica abordării creierului e de data aceasta alta, e aceea a raportării activităţii acestuia la fenomenul reflectării. Materialul ştiinţific, mult împrospătat, e exploatat teoretic din punctul de vedere al dezvelirii structurilor şi mecanismelor unor fenomene psihice extrem de complexe (memorie, senzorial, raţional etc.), e valorificat din punct de vedere filozofic pe o arie mult mai largă şi, fără rezerve, se poate spune cu un alt nivel de nuanţare şi de adîncime. Lansîndu-se în oceanul noilor date despre morfofiziologia creierului, selectînd de acolo ceea ce e mai semnificativ, cultivînd spiritul luptelor de opinii, lucrarea lui M. Steriade se bucură de o evidentă înscriere în actualitate, se încadrează pe deplin în focul discuţiilor noi cu privire la creier şi la produsele activităţii lui. Deşi tema propriu-zisă a cărţii (în esenţă raportul gîndire-creier) e o temă extrem de veche, modul dezbaterii ei e modern, e în deplin acord cu neurofiziologia şi cu filozofia de azi a creierului.

★

Încercînd să concretizăm caracterizarea de ansamblu făcută mai sus, am putea trece în revistă structura cărţii, ne-am putea opri cîte puţin la unele dintre problemele şi soluţiile ei.

Introducerea are meritul de a ne familiariza cu atmosfera generală a scrierii lucrării, cu aspectele ei principale (analiză şi sinteză, „fizică" şi „metafizică" etc.), cu limitele pe care prin natura temei nu le poate depăşi (evitarea domeniului „alunecos al limbajului", p. 9), cu macrostructura cărţii şi cu o încercare de a o justifica din punct de vedere logic.

Potrivit acestei structuri, capitolul prim se ocupă de fenomenul reflectă-

* M. Steriade, *Creier şi reflectare*, Bucureşti, Edit. politică, 1966.

rii. Pentru caracterizarea generală a acestuia i se relevă corelaţiile cu cîmpul universal al interacţiunilor şi cu faptul „reproducerii" (p. 17) într-un sistem a particularităţilor unui alt sistem. Pornind de aici, se fac apoi cîteva consideraţii privind raporturile reflectare-informaţie. Se consideră pe bună dreptate că informaţia nu se identifică cu reflectarea, că nu e o „precizare matematică" (p. 17) a acesteia, că informaţia e legată intim de procesele de comandă şi de control, că pentru existenţa ei e nevoie de existenţa unor „structuri în mişcare, active, capabile de a acumula experienţa (memorie), de a raporta informaţia prezentă la evenimentele trecutului şi de a emite comenzi adaptative de reglaj" (p. 17).

Spre deosebire de informaţie, reflectarea e concepută ca ceva universal, ca ceva ce apare în fiecare interacţiune. Etapele mari ale evoluţiei acesteia sînt, potrivit punctului de vedere al cărţii, reflectarea „pasivă", „activă" şi „conştientă". Atenţie deosebită se acordă reflectării „active", mai ales fenomenului de „excitabilitate".

Privită ca formă a reflectării şi analizată succint din punctul de vedere al funcţiunilor sale adaptative, excitabilitatea mai e prezentată şi din punctul de vedere al suportului ei material-energetic, al biochimismului său propriu. „Excitabilitatea, ca proprietate esenţială a materiei vii oragnizate, este în funcţie de o permeabilitate ionică selectivă" (p. 23). Acest text generalizează o masă întreagă de cercetări moderne cu privire la suportul biochimic al multor forme de reactivitate a sistemelor vii la acţiunea unor factori exteriori.

Mai departe, firul dezvoltării reflectării active e analizat în momentele saltului lui la sensibilitate, a rolului pe care îl are memoria, a locului comportamentului instinctiv etc., ca în cele din urmă să se supună sub focarul unor succinte prezentări fenomenele trecerii la „reflectarea conştientă".

Din schema momentelor principale ale capitolului I se poate observa că prin problematică el conţine în embrion toate chestiunile abordării ulterioare, expune platforma generală a întregii lucrări. În lumina acestei situaţii nu surprinde de loc faptul că în capitolele ulterioare se reiau momentele reflectării active pentru a fi analizate mai detaliat şi din unghiuri de vedere diferite. Aşa, de pildă, capitolul al II-lea priveşte reflectarea aşa cum se manifestă ea în natura vie, mai ales prin optica raporturilor ce există între „înnăscut" şi „dobîndit", între mecanismele experienţei speciei şi cele ale experienţei individuale. În acest sens, după cum era şi normal oarecum, se dă multă atenţie fenomenului de memorie, locului şi rolului deosebit al acestuia în asigurarea echilibrării superioare. Se dă atenţie explicării modului de înmagazinare a informaţiilor în memorie. Autorul consideră că stocajul acestora trece mai întîi prin faza labilă a „reverberaţiei" (a „bătătoririi repetate de către influxul nervos a unor lanţuri neuronale închise", p. 78) şi apoi prin aceea a fixării în „configuraţii moleculare citoplasmatice" (prin ipoteză acizi nucleici, p. 79). Cele două faze nu se exclud; dinamica reverberatorie pregăteşte aşa-numitul „stocaj chimic" (p. 79).

Funcţiunile memoriei se leagă nu numai de stocarea, ci şi de destocarea informaţiei. Fenomenul acesta însă abia acum intră în cîmpul cercetărilor de neurofiziologie.

Sfîrşitul capitolului al II-lea, prin efortul de a defini într-un mod destul de interesant criteriul vieţii psihice (prin apelul la aşa-numita „încărcătură afectivă", p. 94), pregăteşte trecerea la capitolul „Reflectare subiectivă. Premise fiziologice şi modelare experimentală".

Capitolul începe cu atacarea deschisă a mult discutatei probleme: dacă psi-

hicul este sau nu formă de mişcare a materiei. Nu discutăm aici poziţia cărţii, semnalăm doar că problema se pune frontal şi că se comentează într-un mod destul de interesant. Această comentare e întru totul justificată; ea asigură baza filozofică a problemelor legate de „premisele fiziologice". Aceste premise sînt dezvăluite multilateral şi cu apelul la datele cele mai noi ale neurofiziologiei. Folosind aceste date, prin forţa împrejurărilor apare aici problema raporturilor ce există între formaţia reticulată şi cortex (despre aceasta mai este vorba şi în alte părţi). De data aceasta însă analiza se face dintr-un unghi de vedere mai detaliat, din acela al rolului pe care-l au în generarea fenomenelor de conştiinţă sau, mai bine spus, a unora dintre premisele fiziologice fundamentale ale acesteia, căile „specifice" şi „nespecifice" de conducere a informaţiilor culese de organele receptoare. Căile specifice sînt acelea care transmit influxurile ce apar în organele de simţ sub acţiunea diferitelor energii exterioare pînă la aria corticală unde se proiectează. Aceste căi se caracterizează printr-un număr mic de staţii sinoptice, fapt care îşi explică viteza mare a conductibilităţii lor şi deplina conservare a specificităţii.

Căile nespecifice, intuite de S. Freud încă din 1895, dar descoperite de fapt de Moruzzi şi Magoun în 1949 (vezi p. 133), derivă din cele specifice, sînt nişte trimiteri colaterale ale acestora. Îndreptîndu-se spre anumite structuri cerebrale, mai ales spre cele ale formaţiei reticulate, ele se întrepătrund şi în acest fel îşi pierd specificitatea. „Calea tactilă nu mai e tactilă, cea vizuală nu mai e vizuală, toate mesajele se contopesc şi generează o activitate nespecifică, rezultat al tuturor mesajelor senzoriale" (p. 131). Rolul principal şi binecunoscut al acestor căi e acela de a „întreţine starea de veghe a creierului" (p. 133), fără de care nici un act conştient nu e de conceput.

După descrierea neurofiziologică a stării de veghe cu acelaşi nivel de abordare modernă, sînt prezentate şi alte „premise" ale reflectării psihice: balanţa sistemelor de excitaţie şi inhibiţie, procesele fundamentale ale funcţiunii de orientare, operaţiile de filtraj senzorial etc.

Toate datele care privesc fenomenele enumerate mai sus fiind la nivelul actual al cunoaşterii, descriere a premiselor neurofiziologice ale reflectării psihice n-au pretenţia de a fi şi descriere a procesului de subiectivizare. „Deoarece — ne precizează autorul — transpunerea subiectivizării în aceşti termeni neurofiziologici nu este încă accesibilă" (p. 140).

O rezervă asemănătoare se face şi cu privire la analiza fenomenelor psihice „superioare", mai ales a celor specifice omului. Domeniul acestora „nu a fost încă modelat şi cercetat pe plan neurofiziologic decît în mod embrionar" (p. 178).

Aceste precizări au oarecum menirea de a pregăti trecerea la capitolul ultim al lucrării, „Cunoaşterea senzorială şi raţională". În cadrul acestuia, pe lîngă consideraţiile filozofice şi psihologice se dă atenţie mai ales mecanismelor interioare de „control" al recepţiei şi integrării senzoriale.

După descrierea fenomenului *feedback* se arată că, potrivit unor cercetări relativ recente (E. D. Adrian, 1953), există mecanisme care inhibă anumite mesaje senzoriale pentru a face loc altora.

Afirmarea şi dovedirea existenţei acestor mecanisme puneau în faţa cercetătorilor problema nivelului — periferic sau central — al realizării filtrajului, controlului. Hernández Peon consideră, potrivit cercetărilor sale, că „mesajele senzoriale provenite din lumea înconjurătoare sînt filtrate încă de la poarta de intrare în sistemul nervos, deci de la primele staţii ale analizorului" (p. 210). Alte cercetări (M. Ste-

riade şi M. Demetrescu) continuînd o idee a lui I. P. Pavlov, leagă fenomenele de filtraj sau de selecţie mai ales de activitatea corticală (vezi p. 222—223).

În orice caz, indiferent de nivelele de realizare, filtrajul mesajelor, „selectivitatea" acestora — e un proces fără care nu poate fi vorba de reflectare conştientă. De mecanismele selectivităţii se leagă strîns „filiaţia" senzorială a gîndirii, negarea dialectică a senzaţiilor şi a percepţiilor de către abstracţii. Pentru elaborarea abstracţiilor, se remarcă în paginile ultime ale lucrării, trebuie să intervină limbajul. Fără aportul acestuia nu e de conceput „reflectarea esenţializată" (p. 255), iar fără acest gen de reflectare nu poate fi vorba de „libertatea" omului, de ieşirea lui din „sclavia" naturii şi a propriei sale istorii.

★

După succinta prezentare a lucrării, parcă din nou se simte nevoia unor comentarii mai de ansamblu. Se simte mai ales nevoia unei aprecieri cu privire la ţinuta generală, ştiinţifică şi filozofică a cărţii. În această ţinută, nota dominantă e aceea a judicioaselor proporţii, a împletirii armonioase a faptelor de strictă experienţă cu interpretările lor teoretice, a materialului neurofiziologic cu încărcătura lui psihologică, a datelor de ordin ştiinţific cu necesara lor exploatare filozofică. E armonioasă informarea pe care se întemeiază cartea, informare condusă corect pe multiplele coordonate ale timpului şi ale spaţiului. E remarcabilă năzuinţa autorului de a nu rămîne în limitele unei informări unilaterale, de a da atenţie realizărilor pe care, privind domeniul în cauză, le-a obţinut cugetarea la nivel mondial. În acest sens sînt bine relevate şi momentele cercetărilor autohtone, modul lor normal de a se înscrie în contextul cercetărilor de pretutindeni.

Din datele fixate pe linia de mişcare a timpului s-a selectat cu pricepere materialul care avea menirea să indice filiaţia istorică a cercetărilor, continuitatea şi discontinuitatea atît din planul adunării experienţelor, cît şi din acela al teoretizării acestora. Pe fondul materialului istoriceşte acumulat se descriu şi unele dintre liniile şi sarcinile investigaţiilor viitoare, investigaţii menite să adîncească şi mai mult cunoaşterea materiei care cunoaşte.

Materialul cărţii pe care o analizăm e judicios organizat din punctul de vedere al interacţiunii logicului şi istoricului. Punctul de vedere logic e predominant atît în macro-, cît şi în microstructura lucrării. Atît datele legate de *istoria faptelor obiective* analizate, cît şi datele de *istorie a cunoaşterii* acestora au fost subordonate *explicării ştiinţifice moderne, cerinţelor logice ale cercetării obiectului.*

În funcţie de caracteristicile obiectului, planul ştiinţific trebuia corelat cu acela al analizelor şi generalizărilor filozofice. Problematica filozofică e, în cartea lui M. Steriade, bogată, complexă şi tratată în genere cu competenţă. Autorul se mişcă uşor printre liniile filozofice fundamentale, ştie să aleagă căile soluţiilor care sînt sau care duc în consecinţele lor la poziţiile materialismului şi ale dialecticii.

Din gama problemelor cu o precumpănitoare notă filozofică, cîteva pot reţine atenţia în mod deosebit. Ne putem referi, de pildă, la problema locului şi rolului diferitelor metode în cunoaşterea creierului, la raportul dintre analitic şi sintetic, la unitatea relativului şi absolutului în adevărul despre materia care simte şi care gîndeşte etc.

Din întreaga carte se desprinde ideea că experimentul neurofiziologic rămîne, în domeniul cunoaşterii structurii şi fiziologiei creierului, principalul instru-

ment al investigaţiei. În ultima vreme, acest instrument s-a perfecţionat extrem de mult. Există tehnica de urmărire şi de înregistrare a unor fenomene fiziologice ce se petrec nu numai la nivelul macro, dar şi al microformaţiilor sistemului nervos şi al mecanismelor sale centrale. Din folosirea acestor tehnici rezultă însă doar date de analiză, doar o masă de fapte de experienţă. Cuantumul de măsurători şi de înregistrări de ordin experimental reprezintă, în viziunea ştiinţifică şi filozofică a lui M. Steriade, doar *materia primă a cercetătorului.* Asupra acestei materii trebuie să acţioneze operaţiile gîndirii teoretice, procesele elaborării abstracţiilor ştiinţifice. În şi prin aceste abstracţii, gîndirea intră în intimitatea faptelor, ajunge să surprindă esenţele cuibărite în ele. „Relaţiile dintre fapte, legăturile lor necesare, *legitatea structurii,* aceasta nu poate fi dedusă decît prin generalizarea datelor faptice" (p. 170). Modul de înţelegere a raporturilor dintre analitic şi sintetic, experienţă şi teoretizare, descris în lucrare, e cu totul conştient îndreptat împotriva neopozitivismului (vezi p. 168—169), împotriva acelora care, după cum se ştie, neagă valoarea reflectorie a produselor de generalizare.

Experimentul neurofiziologic se aplică, de regulă, numai pe animale. Ca rezultatele obţinute să ajungă la om, neurofiziologul trebuie să recurgă la metoda modelării. E interesant că în recunoaşterea rolului acesteia M. Steriade consideră ca „model natural" nu numai creierul animal în raport cu acela al omului, ci şi creierul omului în raporturile lui cu natura unora dintre funcţiunile creierului animal. „Animalul nu ne poate comunica natura şi gradul integrărilor sale subiective" (p. 171), spune M. Steriade, citîndu-l pe bună dreptate pe D. Bowsher: „...Interpretarea modalităţilor senzoriale la animalele inferioare cu o organizare anatomică similară este posibilă numai prin analogie cu omul" (p. 171). Credem că acest principiu, modelarea aceasta *de sus în jos,* e absolut necesară rezolvării unor probleme ale zoopsihologiei.

Cea mai frumoasă linie a tabloului filozofic cuprins în cartea lui M. Steriade e însă aceea care priveşte raporturile dintre absolut şi relativ în cunoaşterea creierului şi a activităţii lui reflectorii. Toate datele — şi ştiinţifice, şi filozofice — sînt turnate într-un fluviu al cunoaşterii, în mersul continuu al acestuia spre o mai mare lărgime şi adîncime. Prezenţa dialecticii se face aici simţită şi în sesizarea momentelor mereu viabile din dezvoltarea neurofiziologiei şi din relevarea limitelor ce sînt proprii mai ales stadiului actual al investigaţiilor ştiinţifice şi chiar filozofice. Evitînd cu suficient simţ al măsurii alunecările spre dogmatism sau relativism, cartea *Creier şi reflectare* cultivă un robust optimism epistemologic. Din tabăra celor încrezători în forţa şi în valoarea cunoaşterii omeneşti, M. Steriade adeseori atacă poziţiile acelora care apără scepticismul şi agnosticismul. În şi prin aceste atacuri, ca de altfel şi prin multe altele, cartea satisface din plin cerinţele cultivării unui spirit critic, a unei sănătoase şi nuanţate lupte de idei.

★

Am dat pînă aici expresie doar gîndurilor pozitive pe care le-am cules din lectura cărţii *Creier şi reflectare.* Alături de ele sînt însă şi unele care au un alt colorit, care pot fi însoţite de anumite observaţii critice pe marginea cărora pot fi formulate rezerve sau chiar obiecţii. Nu ne vom amesteca în slăbiciunile de ordin ştiinţific, care, probabil, pe alocuri există; ne vom referi la cîteva momente cu o evidentă notă filozofică.

Reţinem mai întîi ideile care privesc etapele mari ale evoluţiei fenomenului de reflectare. Ni se pare neferi-

cită definirea acestora ca „pozitivă", „activă" şi „conştientă".

În primul rînd, această clasificare nu depăşeşte ceea ce a spus Diderot. Astăzi ne putem permite o clasificare mai exactă, putem surprinde mai multe etape şi mai multe puncte nodale, putem defini mai concret modul înscrierii acestora pe coordonata timpului.

În al doilea rînd, termenii de „pasiv" şi „activ" sînt extrem de vagi, sînt aproape nedeterminaţi. Graniţa dintre ei e prea elastică. Din cauza acestei elasticităţi am putea, de pildă, considera că reflectarea realizată de „sistemele inerte" este şi ea „activă", e şi ea produs al unei interactivităţi, se manifestă şi ea în echilibrarea sistemelor la acţiunea agentului exterior şi reflectat. Reflectarea „activă", proprie sistemelor vii, privită în raport cu reflectarea „conştientă", pare a fi o reflectare „pasivă". Ea se naşte din simpla adaptare a organismului la ceea ce oferă mediul în şi prin natura lui.

În concluzie deci, problema definirii etapelor mari ale evoluţiei fenomenului de reflectare se putea bucura de mai mare atenţie (este vorba aici de o problemă de principiu) şi de o definire mai precisă.

O soluţie tot de principiu faţă de care se pot formula rezerve şi obiecţii o constituie răspunsul dat întrebării: este sau nu psihicul o formă de mişcare a materiei? Întrebarea aceasta a mai fost atacată de M. Steriade*. În abordarea mai nouă sînt, parcă, anumite nuanţe, sînt unele rezerve faţă de formularea unui răspuns categoric şi pozitiv. În ciuda acestei situaţii mai persistă în fond ideea că psihicul este formă de mişcare, „forma cea mai evoluată a mişcării materiei biologice" (p. 104, vezi şi p. 127).

Această teză poate fi apărată numai în cazul în care nu se înţeleg corect, mai ales dialectic, raporturile care există între cele trei planuri principale ale existenţei — materie, mişcare, reflectare —, dacă nu se înţelege faptul că reflectarea, ca însuşire a oricărei materii în mişcare, nu e niciunde şi nicicînd materia însăşi. Reflectarea e *expresia* pe care sistemul care reflectă o dă celui reflectat. Ea este un *fenomen de relaţie;* ea nu e nici un gram nici din materia celui care reflectă şi nici din aceea a sistemului reflectat, ea nu se identifică cu nici o cuantă din energia vreunuia dintre sistemele între care există raporturi de reflectare. Reflectarea e doar modul în care ceva există în altceva, modul în care în ceva zace „chipul" strein al unui oarecare altul.

În acest sens am putea aminti că raporturile reflectării cu materia sînt asemănătoare cu cele ale informaţiei. Teza lui N. Wiener că informaţia e informaţie şi nu materie şi nu energie poate fi extinsă şi asupra reflectării. Parafrazînd şi într-un fel modelînd la trebuinţele noastre formula lui N. Wiener, am putea spune: reflectarea e reflectare şi nu formă de mişcare a materiei.

Dacă lucrurile stau aşa (ştiinţa şi gîndirea filozofică a secolului nu ne prea lasă să ne îndoim) şi dacă psihicul e formă de reflectare, atunci el nu e şi nu poate fi considerat sub niciunul dintre aspectele lui ca formă de mişcare a materiei.

Pentru justificarea punctului său de vedere, M. Steriade, urmîndu-i pe mulţi alţii, face distincţie între aspectul ontologic şi cel gnoseologic în judecarea raporturilor dintre material şi ideal. Apelul la aceste aspecte şi efortul de a aborda psihicul, conştiinţa, idealul etc. o dată ontologic şi altă dată gnoseologic nu mi se par consistente. Aici nu se poate opera cu principiul complementarităţii. Psihicul este unul şi acelaşi în orice raport l-am judeca, esenţa lui trebuie să fie *una* şi din punctul de vedere al teoriei existenţei,

* M. Steriade, *Din istoria cunoaşterii creierului*, p. 309—311.

şi din acela al teoriei cunoaşterii. Această unitate ne-o dă tocmai faptul că psihicul este reflectare, este *formă a acestei însuşiri generale a sistemelor materiale.*

Fenomenele psihice, atît din punct de vedere ontologic, cît şi gnoseologic, sînt şi *dependente*, şi *nedependente* de materia sistemelor din interacţiunea cărora se nasc. O percepţie, să zicem, e dependentă, fără îndoială, şi de materia, şi de energia analizorilor, dar şi de materia, şi de energia obiectului ei. În acelaşi timp, percepţia respectivă nu e nici materia şi nici energia analizorilor în şi prin care se formează (în conţinutul, în cantitatea şi în calitatea ei), *nu depinde* de acestea, în esenţă nu se defineşte în acest raport, ci în acela cu obiectul (fiind imaginea acestuia) şi nu e nici materia şi energia obiectului, ci numai „copia" (expresia) lui într-o altă materie şi energie, respectiv în aceea care reflectă.

Dacă reflectarea are specificul de a depinde şi de a nu depinde de materie, atunci din punctul de vedere al filozofiei materialist-dialectice nu ne poate sperria ideea „nematerialităţii" psihicului; ne poate sperria numai afirmaţia idealistă a independenţei absolute, a realităţii primordiale, a existenţei acestuia în şi prin sine. Dependenţa spiritului de materia superior organizată, de structurile şi de funcţiunile sistemului nervos şi mai ales ale creierului, nu justifică identificarea psihicului cu purtătorul său material. Dacă vrem să evităm o asemenea identificare, dacă vrem să fim consecvenţi cu afirmarea *naturii reflectorii* a acestuia, atunci nu mai putem afirma că, sub vreunul dintre aspectele sale, psihicul ar fi formă de mişcare a materiei şi cu atît mai puţin forma cea mai înaltă a „mişcării biologice".

Poziţia adoptată de M. Steriade, slăbiciunile modului său de a înţelege raporturile care există între psihic şi formele mişcării materiei se răsfrîng şi asupra altor probleme şi momente ale cărţii. Se resimt, de pildă, în urmărirea insuficientă a încărcăturii reflectării, a bagajului informaţional pe care diferite mecanisme neurofiziologice îl poartă, se resimte în prezentarea raporturilor dintre fiziologic şi psihologic, în afirmarea ideii că neuro-fiziologia, prin metodele, tehnicile şi specificul său, ar putea ajunge în viitor la surprinderea „psihicului" însuşi, la dezvelirea exhaustivă a „subiectivizării", „conştientizării" etc. Poate ar fi mai bine să se spună că neurofiziologia va desluşi, descrie şi explica din ce în ce mai larg şi mai adînc doar mecanismele suporturilor materiale-energetice ale acestor fenomene, dar că ea nu poate viza însăşi natura, esenţa şi valoarea lor.

Neajunsurile de ordin filozofic nu se reduc la cele de mai sus. Există şi alte locuri în care mai ales dialectica e mînuită insuficient. Putem cita locurile în care se analizează raporturile dintre activitatea instinctivă şi reflectarea „condiţionată", trecerea de la psihicul animal la conştiinţa umană, saltul la „raţional" etc.

Spre încheierea acestor observaţii mai putem nota că ar fi fost bine, cartea ar fi cîştigat foarte mult, dacă datele ciberneticii ar fi fost exploatate mai substanţial şi dacă „anatomia" materiei care gîndeşte ar fi fost adîncită pînă la punerea mai evidentă în lumină a cercetărilor de biochimie a sistemului nervos şi a creierului.

★

În ciuda notelor critice schiţate mai sus, vrem să încheiem reafirmînd gîndul că lucrarea *Creier şi reflectare* e o reuşită sinteză ştiinţifică şi filozofică, o realizare în cadrul genului ei, o carte bine scrisă, care se citeşte uşor, şi, bineînţeles, cu mult folos.

Ion Irimie

BIBLIOTECA CENTRALĂ

ERATĂ

Pag.	rîndul	în loc de:	se va citi:
1025	8 de jos	individului	individualului
1026	1 de sus	realiindu-se	raliindu-se
1095	19—20 "	*finanțării*	*ființării*

„Revista de filosofie", 8/1963

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

  - SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - SÉRIE SOCIOLOGIE

Bib.

TOMUL 13, 8, 1966
REVISTA DE FILOZOFIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Marxism-leninismul şi gîndirea ştiinţifică românească**, 1964, 340 p., 19 lei.
* * * **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 23,50 lei.
* * * **Educaţia estetică prin artă şi literatură**, sub. red. M. Breazu, 1964, 360 p., 23 lei.
G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de estetică**, vol. I, traducere de D. D. Roşca, 1966, 629 p., 28 lei.
SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 30 lei.
EUGEN MIHAILESCU, **Sisteme logice şi forme normale în calculul propoziţional bivalent**, 1966, 378 p., 16 lei.

ECONOMIE

COSTIN [illegible]RIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, 1964, [illegible] p., 24 lei.
MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 299 p., 11 lei.
ADAM SMITH, **Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Hallunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei; vol. II, traducere Al. Hallunga, 1965, 639 p., 26 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.
LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.
I. VINTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.
MIHAIL ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 383 p., 23 lei.

REV. FILOZ., **13**, *8*, P. 981—1112, BUCUREŞTI, 1966

I. P. I. c. 3904

43503

Lei 10

REVISTA DE FILOZOFIE

7919

TOMUL 13 1966

DIN SUMAR

FUNDAMENTAL ŞI APLICATIV ÎN MATEMATICĂ. ROLUL METODOLOGIC AL MATEMATICII — N. Teodorescu, A. Halanay, I. Cuculescu

HEGEL ŞI PROBLEMA REFLECTĂRII — Ion Irimie (Cluj)

UNELE ASPECTE FILOZOFICE ALE SEMANTICII — Al. Boboc

SISTEMELE INTEGRALE ÎN CHIMIE ŞI EVOLUŢIA LOR — Uroş Tomin

PROGRESUL LA NIVELUL MIŞCĂRII CHIMICE — Elena Bellu

SENSUL CUNOAŞTERII ÎN FILOZOFIA „TRĂIRISTĂ" — G. Vlăduţescu

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dvs. pe anul 1966.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135 sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: Bulevardul Ilie Pintilie nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7919.
BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 9 1966

ULG 2014
U IAŞI 2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE Pag.

- N. TEODORESCU, A. HALANAY, I. CUCULESCU, Fundamental şi aplicativ în matematică. Rolul metodologic al matematicii 1115
- ION IRIMIE (Cluj), Hegel şi problema reflectării 1121
- AL. BOBOC, Unele aspecte filozofice ale semanticii 1137
- UROŞ TOMIN, Sistemele integrale în chimie şi evoluţia lor 1149
- ELENA BELLU, Progresul la nivelul mişcării chimice 1163

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- G. VLĂDUŢESCU, Sensul cunoaşterii în filozofia „trăiristă" 1181

DISCUŢII

- OVIDIU TRĂSNEA, „Sociologie empirică" sau nivel empiric al ştiinţei sociologice? 1191

CRONICA IDEILOR

- AL. TĂNASE, Răspunsul umanist la problemele şi aspiraţiile omului 1201

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- AL. GRAUR, Gîndirea şi înţelesul cuvintelor 1215

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Preocupări ale esteticienilor britanici (*Gabriel Liiceanu, Vasile Zamfirescu*) 1219

7751

Rev. filoz., 13, 9, p. 1113–1222, Bucureşti, 1966.

STUDII ŞI ARTICOLE

FUNDAMENTAL ŞI APLICATIV ÎN MATEMATICĂ. ROLUL METODOLOGIC AL MATEMATICII

DE

N. TEODORESCU, A. HALANAY şi I. CUCULESCU

Sînt analizate unele aspecte ale raportului dintre fundamental şi aplicativ în matematică în legătură cu conceptul de matematică aplicată. Pornind de la procesul modelării matematice, sînt puse în evidenţă relaţiile dintre matematică şi celelalte ştiinţe din punctul de vedere al raportului dintre fundamental şi aplicativ.

Urmărirea şi înţelegerea raportului dialectic dintre cercetarea fundamentală şi cea aplicativă în cadrul procesului complex al cercetării ştiinţifice au o mare importanţă pentru orientarea cercetării ştiinţifice în ansamblul ei, dar prezintă interes şi pentru fiecare domeniu al ştiinţei în parte, constituind un pas important în vederea îmbinării armonioase a cercetării fundamentale cu cea aplicativă.

Distincţia şi unitatea dintre cercetarea fundamentală şi cea aplicativă decurg nemijlocit din însuşi conţinutul ştiinţei, în care cunoaşterea are ca scop posibilitatea prevederii şi a transformării realităţii în interesul oamenilor, al societăţii. Merită să citäm în legătură cu aceasta cuvintele inspirate ale lui Francis Bacon : „Ştiinţa şi puterea omului sînt unul şi acelaşi lucru, fiindcă necunoaşterea cauzei face să dea greş efectul. Natura nu este învinsă decît ascultînd de ea . . .”[1].

În cuvîntarea sa la mormîntul lui Marx, Engels spunea : „Pentru Marx ştiinţă era o forţă motrice din punct de vedere istoric, o forţă revoluţionară. Se bucura sincer de fiecare nouă descoperire în domeniul oricărei ştiinţe teoretice a cărei aplicare practică nici nu putea fi încă prevăzută, dar cu totul altă bucurie simţea atunci cînd era vorba de o descoperire care acţiona imediat în mod revoluţionar în industrie, sau în direcţia dezvoltării istorice în general”[2].

---

[1] Fr. Bacon, *Noul organon*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1957, p. 35.

[2] F. Engels, *Funeraliile lui Karl Marx*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 363.

Dacă știința prezintă două aspecte — cunoașterea în sine și utilizarea practică a acestei cunoașteri —, procesul cercetării științifice reflectă acest fapt prin distincția dintre cercetarea fundamentală și cea aplicativă. Nu trebuie să uităm însă că, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la plenara Consiliului Național al Cercetării Stiințifice, „ fie că are un caracter aplicativ sau fundamental, cercetarea științifică trebuie să servească societății, mersului ei înainte"[3].

Cînd ne referim la ansamblul cercetării științifice, cercetarea fundamentală se definește prin faptul că scopul principal pe care îl urmărește este de a se realiza un spor de cunoaștere, fără preocuparea de a valorifica imediat acest spor de cunoaștere ; cercetarea aplicativă este o cercetare științifică de la care se așteaptă efecte sociale imediate. Această distincție se regăsește sub diferite forme și în interiorul diferitelor științe, după cum se regăsește și în raportul dialectic între științe. În general, orice rezultat obținut de știință, orice spor de cunoaștere ajunge pînă la urmă să fie valorificat în folosul societății sub o formă sau alta ; aproape întotdeauna însă sporul de cunoaștere nu poate fi valorificat fără a efectua o cercetare specială, menită să pună în evidență modul în care rezultatele obținute se pot aplica și să adapteze rezultatele generale condițiilor concrete ale aplicațiilor. Tocmai aceasta este esența cercetării aplicative și tocmai această esență se regăsește în raportul dintre științe sau în interiorul științelor particulare. Să ilustrăm această idee cu un exemplu. În teoria matematică a probabilităților s-a dezvoltat de mai multă vreme un domeniu de cercetare : teoria proceselor cu legături complete. Aceasta a fost o cercetare cu caracter fundamental. La un moment dat, în teoria matematică a învățării s-au construit modele care au pus în evidență faptul că procesele cu legături complete reprezintă un instrument adecvat pentru studiul proceselor de învățare. Acest lucru a generat și generează un număr de cercetări cu caracter aplicativ menite să adapteze teoria generală a proceselor cu legături complete la problemele teoriei învățării, să valorifice în această teorie rezultatele generale. Aceste cercetări, efectuate încă în interiorul matematicii sau eventual în afara ei de psihologi, au un caracter aplicativ pentru matematică în raport cu teoria generală a proceselor cu legături complete ; ele au însă în continuare un caracter fundamental pentru psihologie, urmărind în primul rînd înțelegerea procesului de învățare, cunoașterea lui mai profundă. Abia atunci cînd această cunoaștere va fi destul de avansată pentru a permite desprinderea de concluzii și de recomandări pentru activitatea concretă de învățare, se va putea vorbi despre cercetări aplicative, efectuate de această dată în psihologie sau pedagogie, eventual cu folosirea unor metode matematice, în scopul deducerii din cunoștințele generale a concluziilor și recomandărilor practice.

Să observăm în treacăt că asimetria prezentă în situația de mai sus, faptul că cercetări cu caracter aplicativ din punctul de vedere al matematicii au caracter fundamental pentru alte științe, nu este un fapt izolat și nici întîmplător ; acest raport este prezent aproape întotdeauna la frontiera dintre matematică și alte științe și este determinat de gradul mai înalt de generalitate și de abstracție al matematicii în raport cu alte științe.

---

[3] „Scînteia" nr. 7041 din 15 iulie 1966.

Urmărind distincţia dintre fundamental şi aplicativ în interiorul matematicii, sîntem conduşi de la început să desprindem conceptul de matematică aplicată, folosit pe scară largă ; ceea ce caracterizează matematicile aplicate este preocuparea de adaptare a cunoştinţelor teoretice generale, acumulate în cercetarea fundamentală, pentru rezolvarea unor probleme concrete puse fie direct pe practică, fie de alte ştiinţe.

Matematica aplicată nu se confundă cu matematica aplicabilă, pentru că întreaga matematică este aplicabilă ca ştiinţă a raporturilor cantitative şi a formelor spaţiale din lumea reală. Matematica aplicată nu este aplicabilă potenţial, ci efectiv, este orientată de la început spre obiective practice.

O trăsătură specifică a ei este caracterul limitat, particular al problemelor, îmbinat cu caracterul mai complet, mai efectiv al soluţiilor date, destinate a servi cît mai direct ţelurile practice propuse. Desigur şi aici termenii de „limitat", „particular", „efectiv" nu au un caracter absolut şi este necesară o abordare dialectică, nuanţată a problemei, evitarea oricăror graniţe categorice.

În orice caz, încercarea de a contura noţiunea de matematică aplicată arată că aici intervine raportul dialectic dintre general şi particular, cercetarea fundamentală fiind legată de general, iar cea aplicativă de particular, precum şi raportul dialectic dintre cunoaşterea potenţială şi efectivă. În acelaşi timp se vede că cercetarea aplicativă se distinge de cea fundamentală şi prin faptul că ea tinde să răspundă unor solicitări „externe".

Pentru a concretiza ideile de mai sus şi a pune în acelaşi timp în evidenţă complexitatea raporturilor dintre fundamental şi aplicativ, să ne referim la un capitol al matematicii care trebuie neîndoielnic considerat drept matematică aplicată. Este vorba de analiza numerică, al cărei obiect îl constituie ansamblul cercetărilor menite să ducă la rezolvarea numerică efectivă, cu o aproximaţie dată, a diferitelor probleme matematice ; caracterul aplicativ al unor astfel de cercetări este determinat de faptul că aplicaţiile constituie singurul mobil al însuşi conţinutului cercetării. Dacă nu am avea în vedere aplicaţiile, nu am fi în nici un fel interesaţi să descoperim procedee de obţinere aproximativă a rădăcinilor unor ecuaţii, a inversei unei matrice, a soluţiilor unor ecuaţii diferenţiale etc. Pentru cunoaşterea matematică pură şi chiar pentru folosirea concluziilor matematicii în alte domenii ale ştiinţei nu avem nevoie să ducem rezultatele pînă la expresia lor numerică efectivă, concretă, particulară. Această necesitate apare numai în legătură cu aplicaţiile şi deci cercetările efectuate pentru a pune în evidenţă modul de obţinere a unor rezultate numerice efective reprezintă cercetări aplicative. În acelaşi timp, pentru obţinerea algoritmelor de calcul, pentru punerea în evidenţă a erorilor şi a ordinului de aproximare sînt necesare cercetări specifice, care, deşi aparţin analizei numerice şi pot fi considerate ca avînd caracter aplicativ, au în acelaşi timp un caracter fundamental.

Acelaşi lucru este valabil pentru aşa-numita teorie a „programării matematice", care uneşte un număr de probleme de optimum, născute în general din probleme cu caracter economic (termenul de programare provine din literatura americană, unde este folosit într-un sens apropiat de sensul cuvîntului planificare). Şi aici dominant este caracterul de cercetare aplicativă, singura raţiune de a fi a întregului ansamblu de probleme considerat fiind aplicaţiile. În acelaşi timp, „programarea matematică" a generat

numeroase cercetări cu caracter fundamental, de exemplu în legătură cu studiul sistemelor de inegalităţi liniare.

Am dori să insistăm asupra unui alt aspect, strîns legat de problema pe care o discutăm aici. Nu orice cercetare matematică pentru care punctul de plecare îl constituie o problemă exterioară matematicii trebuie inclusă în categoria matematicilor aplicate. În definitiv, întreaga matematică are ca punct de plecare modele matematice pentru fenomene reale. Acest lucru — legătura matematicii cu realitatea prin intermediul modelării matematice — constituie numai premisa matematicii aplicate, creează posibilitatea existenţei matematicii aplicate. Pentru a înţelege dialectica cercetărilor fundamentale şi aplicative în matematică în legătură cu procesul de modelare este util să considerăm întregul proces al apariţiei, dezvoltării şi utilizării modelelor matematice. Cînd într-un domeniu al ştiinţei apare un model matematic, el este de obicei la început un model imperfect, parţial, în care se folosesc elemente, noţiuni, idei preexistente în matematică şi care se îmbină cu elemente intuitive, specifice obiectului modelat ; se poate spune că în construcţia unui astfel de model se aplică matematica, dar nu putem vorbi încă de cercetări aplicative în matematică în legătură cu acest model. Modelul însuşi este de obicei o etapă într-o cercetare fundamentală. O dată apărut, acest model imperfect generează însă în matematică şi cercetări fundamentale şi cercetări aplicative. Cercetările fundamentale urmăresc studiul proprietăţilor modelului pentru perfecţionarea lui, pentru eliberarea lui de elementele intuitive, pentru a-l face mai riguros, pentru a pune în evidenţă limitele lui de valabilitate etc. Pe măsură ce aceste cercetări avansează, modelul, aparţinînd la început zonei de frontieră, este încorporat în matematică, devine de multe ori de nerecunoscut, îşi începe o viaţă proprie ca un capitol al matematicii. În acelaşi timp apar cercetări cu caracter aplicativ care au drept scop ca, pornind de la modelul imperfect sau în curs de perfecţionare, să se obţină rezultate imediate concrete, efective. Putem ilustra tezele de mai sus cu exemplul foarte semnificativ al statisticii matematice.

Statistica matematică, apărută ca un ansamblu de modele matematice în statistică, s-a dezvoltat, pe de o parte, în direcţia dezvoltării acestor modele şi constituirii lor într-o teorie matematică închegată şi, pe de altă parte, în direcţia adaptării teoriei la problemele specifice concrete de demografie, studierea cererii de consum, controlul calităţii producţiei etc. În acest fel, modelele matematice în statistică au constituit punctul de plecare atît pentru cercetări fundamentale, cît şi pentru cercetări aplicative.

Din cele de mai sus se desprinde faptul că rolul metodologic al matematicii, faptul că matematica furnizează materia primă pentru construcţia de modele în alte ştiinţe, nu se suprapune peste conceptul de matematică aplicată. Acest rol determină în fond aplicabilitatea matematicii, iar cercetările cu caracter aplicativ sînt menite să facă ultimul pas în realizarea efectivă a acestei posibilităţi de aplicare ; pentru ca această posibilitate de aplicare să devină efectivă, sînt însă la fel de necesare, poate chiar mai necesare, cercetările cu caracter fundamental îndreptate în direcţia studierii şi perfecţionării modelelor, în direcţia construirii aparatului matematic din care se vor elabora noile modele. Dacă putem concepe situaţii în care cercetarea fundamentală conduce direct la rezultate valorificabile în practică fără intervenţia unei cercetări aplicative, nu poate fi

vorba de cercetare aplicativă decît pornînd de la rezultatele unei cercetări fundamentale.

Să ne oprim puţin asupra unor aspecte legate de rolul cercetării fundamentale în matematică. Am văzut mai sus că un proces care vitalizează continuu matematica este modelarea matematică în diferite ştiinţe. De multe ori însă prelucrarea, perfecţionarea modelelor matematice cere un anumit timp, determină o anumită întîrziere în rezolvarea problemei care a dat naştere cercetării. În schimb, generalitatea răspunsului face ca acesta să fie utilizabil şi în alte domenii, adeseori mai importante decît al problemei iniţiale. De aici rezultă necesitatea caracterului *anticipativ* al cercetării fundamentale în matematică. Adeseori se constată că, în momentul în care practica pune stringent o problemă, un anumit capitol al matematicii conţine în el elemente care permit atacarea şi uneori chiar rezolvarea acestei probleme. Caracterul anticipativ al cercetării fundamentale în matematică trezeşte în cei ce beneficiază de rezultatele ei dorinţa de avea răspunsuri gata pregătite sau cel puţin uşor de obţinut la toate problemele matematice pe care le întîlnesc. De aceea adeseori ei încearcă un sentiment de dezamăgire cînd aceste răspunsuri întîrzie să apară ; de altfel cineva ar fi spus : „Matematicienii ştiu foarte multe lucruri, dar niciodată nu ştiu tocmai ceea ce am fi vrut să aflăm de la ei".

Există aici o constatare care subliniază faptul că pentru a putea fi uşor adaptată aplicaţiilor, o cercetare trebuie să ajungă la un anumit grad de maturitate ; abia cînd cunoştinţele acumulate ating un anumit nivel, ele conţin informaţii suficiente pentru a permite să se deducă concluzii practice, să se adopte pe baza lor decizii etc. Cercetarea fundamentală poate însă influenţa profund cercetările aplicative şi în multe cazuri în care acest nivel nu este încă atins ; concluziile pe care le furnizează cercetarea fundamentală indică direcţiile în care trebuie simplificat modelul pentru a se putea ajunge la rezultate efective, ţinînd seama de stadiul cunoştinţelor la un moment dat.

Să atragem atenţia în acest sens asupra rolului pe care-l joacă din punctul de vedere al practicii aşa-numitele teoreme de existenţă din matematică. Adeseori practicienii tind să considere preocuparea matematicienilor de a demonstra teoreme de existenţă ca pe o ocupaţie fără rost, de vreme ce din considerente „fizice" existenţa soluţiei e asigurată ; ei ar dori ca matematicienii să se ocupe numai de calculul efectiv al acestor soluţii. Acest punct de vedere este bazat pe neînţelegerea raportului dintre original şi model ; modelul matematic nu este identic cu originalul şi uneori nici măcar nu reflectă adecvat originalul. Se poate de aceea întîmpla ca fizic „soluţia" să existe, dar ecuaţia matematică care modelează fenomenul să nu aibă soluţii care să verifice condiţiile impuse ; în asemenea cazuri se va deduce că modelul nu este bun. Apriori nu putem fi siguri că modelul este complet adecvat şi deci demonstraţia teoremei de existenţă este absolut necesară, la fel ca a unei teoreme de stabilitate, pentru a avea un motiv suplimentar de încredere în model. Din punct de vedere logic, demonstraţia teoremei de existenţă trebuie să preceadă orice încercare de calcul aproximativ ; mai mult, pentru a putea spera să găsim un algoritm bun de calcul, avem nevoie şi de o teoremă de unicitate care să izoleze soluţia pe care dorim s-o aproximăm. Raportul dintre teoremele de existenţă şi procedeele de calcul aproximativ ilustrează dialectica fundamentalului şi aplicativului

în matematică, arată modul în care cele două aspecte se întrepătrund și se condiționează reciproc.

Să observăm, în sfîrșit, că de multe ori în matematică (și poate de și mai multe ori în fizică) o cercetare fundamentală se dovedește fecundă prin valoarea metodelor pe care le generează (în fizică, a aparaturii create în vederea rezolvării problemei). Există un domeniu al matematicii care se dă de obicei ca exemplu în acest sens : este vorba de teoria analitică a numerelor. În teoria numerelor, proprietăți simple ale șirului numerelor naturale, cu formulări simple accesibile și unui elev, nu pot fi încă demonstrate cu toate eforturile depuse de cei mai mari matematicieni de-a lungul secolelor. Pentru rezolvarea acestor probleme au fost elaborate metode analitice variate care au jucat un mare rol în dezvoltarea matematicii în ansamblul ei.

Analiza raportului dialectic dintre cercetarea fundamentală și cea aplicativă scoate în evidență că dezvoltarea unilaterală a cercetărilor aplicative, neglijarea cercetărilor fundamentale creează pentru o școală matematică pericolul de a pierde contactul cu aparatul matematic în continuă dezvoltare, de a nu cunoaște noile posibilități de aplicare, de a nu putea desfășura deci chiar cercetările aplicative la nivelul corespunzător dezvoltării științei. În același timp, neglijarea cercetărilor aplicative împiedică valorificarea rezultatelor obținute, poate duce la pierderea din vedere a unor domenii în curs de formare bazate pe modelarea matematică în alte științe. Îmbinarea armonioasă a cercetărilor fundamentale cu cele aplicative înseamnă nu numai echilibru al eforturilor depuse în cele două direcții și nici măcar nu înseamnă în primul rînd un asemenea echilibru. Esențial este ca cercetarea științifică să fie privită ca un întreg, ca în procesul însuși al cercetării să se mențină legătura permanentă dintre cele două laturi, astfel încît mecanismul dialectic de influențare reciprocă să funcționeze în condiții cît mai bune. Caracterul dialectic al raporturilor dintre cercetarea fundamentală și cea aplicativă presupune în același timp interdependență între cele două tipuri de cercetare, legături strînse între ele, ca și o anumită autonomie a lor. Această autonomie este necesară pentru ca cercetarea fundamentală să se poată preocupa nestingherită de lărgirea cunoașterii, de ceea ce apare nou, interesant fără obsesia utilității imediate. Dacă autonomia relativă este o necesitate pentru dezvoltarea cercetărilor fundamentale, legătura strînsă dintre cele două tipuri de cercetare este necesară celor care se ocupă cu cercetări aplicative pentru a avea un orizont real în munca lor, pentru a fi gata să preia cît mai repede tot ce se realizează în cercetarea fundamentală ; legătura strînsă cu cercetarea aplicativă este necesară celor ce se ocupă de cercetări fundamentale pentru a avea o orientare a cercetărilor și a asigura valorificarea lor.

Se confirmă astfel încă o dată justețea și caracterul actual al indicației date de partid cu privire la îmbinarea armonioasă a cercetării fundamentale cu cea aplicativă.

HEGEL ȘI PROBLEMA REFLECTĂRII

DE

ION IRIMIE (Cluj)

Autorul expune și comentează concepția hegeliană cu privire la *specificul, schema* și *formele* mișcării de reflectare. În părțile de comentariu se valorifică, din punctul de vedere al teoriei materialist-dialectice a reflectării, unele momente ale acestei concepții și se relevă totodată principalele ei slăbiciuni.

Despre moștenirea filozofică hegeliană s-au scris tomuri multe cu analize ample și uneori extrem de minuțioase. În cadrul lor, de pe poziții diferite, s-au inițiat critici, s-au formulat elogii, s-au salvat ori s-au condamnat unele sau altele dintre ideile marelui filozof. Elementele cele mai valoroase ale filozofiei hegeliene au fost salvate și valorificate de pe o poziție de gîndire mai înaltă de către clasicii marxism-leninismului. Mărturie în acest sens stau lucrările lui Marx și Engels și *Caietele filozofice* ale lui V. I. Lenin.

Cu toată bogăția literaturii de comentare, în conținutul gîndirii hegeliene mai sînt încă aspecte puțin abordate, mai sînt momente ce-și așteaptă valorificarea critică. Din lista acestora, la loc de seamă se află, după părerea noastră, concepția lui Hegel asupra reflexiei sau reflectării. În paginile de față vom încerca să atragem atenția asupra concepției hegeliene despre reflexie, analizînd critic laturile ei slabe și punînd în lumină unele dintre momentele ei raționale.

Vrem să facem acest lucru nu din unghiul de vedere strict istoric-filozofic, ci mai ales din perspectiva raportării concepției hegeliene la teoria materialist-dialectică a reflectării. Alegerea unui asemenea unghi e strîns legată de nevoile actuale ale elaborării pe mai departe a teoriei reflectării, teorie care să asigure un fundament solid pentru rezolvarea corectă a problemelor complexe pe care le ridică originea și esența conștiinței, gnoseologia și epistemologia zilelor noastre.

★

Concepția hegeliană asupra reflexiei e deosebit de bogată și de complexă. Din momentele acestei complexități se impun, înainte de toate,

Rev. filoz., **13**, *9*, p. 1121–1135, București, 1966.

acelea care vizează modul hegelian de concepere a *specificului* mişcării reflexive, a particularităţilor planului propriu în exclusivitate acesteia. Detaşarea acestui plan se leagă foarte strîns de distincţia pe care Hegel o face între devenirea „fiinţei" şi aceea a „esenţei", între „devenirea *existenţei* ca *existenţă-în-fapt*" şi devenirea „naturii interne a lucrului" [1].

Dacă anumite indicaţii cu privire la existenţa acestor două planuri găsim încă în *Fenomenologia spiritului*, mai tîrziu gîndul hegelian primeşte o expresie şi mai precisă. „În esenţă — scrie Hegel — nu mai are loc trecere, ci numai relaţie. În fiinţă, forma relaţiei este doar reflecţia noastră ; în esenţă, dimpotrivă, relaţia este propria determinare a acesteia.Cînd [în sfera fiinţei] ceva devine un altul, prin aceasta acel ceva a dispărut. Nu tot astfel în esenţă ; aici nu avem un adevărat altul, ci numai deosebire, raportare a unuia la altul său" [2].

În acest text ni se pare limpede exprimat gîndul că, dacă în mişcarea fiinţei se produc calităţi, dacă aici ceva trece în altceva nu numai ca manifestîndu-se sau exprimîndu-se în altceva, ci devenind de fapt altceva, în cazul mişcării reflexive ca mişcare specifică sferei esenţei nu se produc de fapt fenomene, procese, unităţi ale cantităţii şi calităţii, ci numai efecte relaţionale, numai raporturi. Aici existenţa a ceva nu poate fi concepută decît ca „raportare" a sa la altul, la altul său, aici existenţa acestui ceva are sens numai în virtutea acestei relaţii, numai ca moment al acesteia. Mişcarea reflexiei, chiar dacă e proprie sferei esenţei, nu ea e aceea care produce această esenţă ; ea, în diferitele ei moduri de a fi, îi permite doar să se pună în evidenţă, adică să se raporteze la sine, şi ne permite nouă să ne raportăm la ea, adică s-o surprindem ca esenţă.

Esenţa se creează în procesul devenirii existenţei nemijlocite prin interiorizarea acesteia, prin răsfrîngerea ei în sine. Dar esenţa poate fi esenţă, se poate afirma ca atare, se poate raporta pe sine la sine şi la altceva numai prin mişcarea reflexiei sau, am mai putea spune, prin mişcarea de reflectare.

În funcţie de o astfel de înţelegere a lucrurilor, Hegel scrie în *Ştiinţa logicii* : „Această determinare e deci de altă natură decît determinarea în sfera fiinţei în sine, şi determinaţiile esenţei au alt caracter decît determinaţiile fiinţei în şi pentru sine ; în consecinţă, determinarea ei rămîne înăuntrul acestei unităţi şi nu e devenire, nici trecere, precum determinaţiile înseşi nu sînt un *alt ceva*, nici raporturi *la alt ceva*, ele sînt independente, dar sînt atare numai ca unele ce se află în uniune una cu alta" [3].

Dar cum poate reflexia să asigure unitatea „fiinţei-în-sine" cu fiinţa „pentru sine", cum poate ea să fie raportare a ceva la sine însuşi sau raportare a „unuia" la altul, dar numai ca „altul său" ?

Hegel consideră că acest lucru devine posibil în funcţie de una dintre notele mişcării de reflectare, şi anume nota „revenirii" a ceva la sine. Pentru a exprima acest gînd, el compară reflexia cu lumina şi scrie : „Punctul de vedere al esenţei este, în genere, punctul de vedere al reflexiei. Expresia

---

[1] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. V. Bogdan, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p. 30.

[2] Idem, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, trad. D. D. Roşca, Bucureşti, Edit. Academiei, 1962, p. 214.

[3] Idem, *Ştiinţa logicii*, trad. D. D. Roşca, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966.

«reflexie» se întrebuinţează mai întîi cu privire la lumină, cînd aceasta, în mersul ei rectiliniu, cade pe o suprafaţă lucie şi este aruncată de aceasta înapoi"[4].

Acest moment al mişcării de reflectare, mişcarea „înapoi", mişcarea de „respingere" şi de „reîntoarcere" a ceva la sine, acest fenomen al ecoului sau al bumerangului, cum l-am mai putea numi, este cea mai de seamă caracteristică a mişcării reflexiei. Această întoarcere, această *„contralovitură* absolută" [5] a ceva în sine însuşi, face ca trecerile ce există totuşi în sfera mişcării de reflectare să nu fie altceva decît treceri, ca „suprimare a trecerii"[6], treceri de la ceva la altceva pentru a-l conserva pe acest ceva. Aici devenirea e devenire numai prin raportare a ceva la altceva, ca raportare a acelui ceva la sine ; aici este vorba de o devenire ce suprimă de fapt devenirea.

Particularitatea de care e vorba aici pune şi mai bine în lumină modul hegelian de înţelegere a specificului mişcării reflexiei şi explică încă o dată de ce pentru dialecticianul idealist acest gen de mişcare nu e o mişcare a calităţilor, a determinaţiilor existenţiale, ci numai a celor relaţionale. Acest lucru, de altfel, Hegel îl exprimă foarte limpede atunci cînd scrie : „Dimpotrivă (este vorba de opoziţia în discuţie. — *I. I.*), determinaţiile reflectării nu sînt de natură calitativă"[7]. Acestea sînt un ceva în care conţinutul lor îl constituie „însăşi relaţia"[8].

Ca rezumat şi concluzie la cele spuse despre specificul reflectării şi al devenirii din sfera acesteia putem cita aici rîndurile : „Devenirea esenţei, mişcarea ei de reflectare, *este mişcarea neantului* la neant şi deci e mişcarea de revenire la sine[9]. Pe marginea acestor rînduri, V. I. Lenin notează în *Caiete filozofice* : „Ingenios şi profund. Există, în natură şi în viaţă, mişcări care duc la nimic. Numai că mişcare care porneşte de la nimic nu există. Totdeauna se porneşte de la ceva" [10].

Bineînţeles că, într-un mod cam abuziv, mişcarea de reflectare e considerată ca ceva ce ţine de domeniul neantului, nimicului. Sfera reflectării nu e goală ; dimpotrivă, e plină de produse. Chiar potrivit concepţiei hegeliene, în cadrul ei intră toate conceptele esenţei şi ale manifestărilor ei. Faptul că produsele reflectării au o altă natură în comparaţie cu produsele devenirii fiinţei sau existenţei nemijlocite nu îndreptăţeşte deloc apelul „la nimic", la neant.

Dar sfera mişcării de reflectare nici nu e bine denumită ca sferă a „nimicului", nici nu e circumscrisă în mod corect. Nu e întru totul îndreptăţită ideea că sfera acestei mişcări ţine numai de domeniul esenţei, nu e întotdeauna îndreptăţită separarea calităţii, cantităţii, măsurii etc. de esenţă, fenomen, temei, cauzalitate, conţinut, substanţă etc. E adevărat, în construirea sistemului său, Hegel avea nevoie de treapta logică a „esenţei" pentru a putea trece la treapta „conceptului". Dar de ce mişcarea de

---

[4] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, p. 216.
[5] Idem, *Ştiinţa logicii*, p. 386.
[6] *Ibidem*, p. 384—385.
[7] *Ibidem*, p. 394.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 383—384.
[10] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 113.

reflectare nu e urmărită cu aceeaşi consecvenţă în toate treptele autodevenirii ideii absolute? De ce numai mişcarea esenţei este prin excelenţă reflexivă?

În acest sens, deosebirile trasate între produsele devenirii existenţei nemijlocite şi cele ale mişcării esenţei şi conceptului nu sînt întotdeauna justificate şi, ca atare, convingătoare. În marcarea acestor distincţii se întrevede modul arbitrar al elaborării sistemului categorial hegelian, se simte cum, în loc să fi urmărit procesele reale şi să fi elaborat schema corespunzătoare acestora Hegel şi-a fixat dinainte, oarecum aprioric, anumite matriţe şi a încercat apoi să încadreze totul în limitele lor.

Există idei inacceptabile şi în descrierea momentului celui mai esenţial al mişcării de reflectare. Avem în vedere ideea că reflexia, oriunde şi în orice formă a ei, cuprinde momentul pornirii de la ceva şi reîntoarcerii în acest ceva. Cu această revenire la sine, cu raportare la sine prin raportarea la altul avem de fapt de-a face numai în cazul celei mai înalte forme a mişcării de reflectare, şi anume în cazul conştiinţei. Considerînd acest lucru ca fiind propriu reflectării în genere, Hegel a universalizat în mod nejustificat această caracteristică a reflectării conştiente. De altfel, acest lucru nu e de loc surprinzător dacă luăm în considerare platforma filozofică generală pe care e construită cugetarea hegeliană, dacă avem în vedere idealismul său obiectiv, în funcţie de care totul e în esenţa sa spirit, totul e manifestare a acestuia.

În ciuda slăbiciunilor semnalate mai sus, în modul hegelian de a caracteriza reflexia, de a-i surprinde specificul şi de a-i delimita sfera acţiunii există cîteva momente raţionale asupra cărora trebuie să atragem atenţia.

Există un sîmbure preţios în însăşi ideea deosebirii mişcării de reflectare de mişcare în general, în ideea detaşării determinaţiilor reflexiei de determinaţiile existenţei. O atare încercare există şi la Kant. La Hegel însă, după cum se vede din cele de mai sus, problema este pusă şi urmărită mult mai consecvent. Citită în mod materialist, această idee ar însemna necesitatea delimitării reflectării de materie şi mişcare, ar însemna nevoia surprinderii acelui specific al mişcării de reflectare care, chiar dacă nu se poate desprinde nici unde de materie şi mişcare, reprezintă totuşi un ceva ce nu poate fi identificat niciodată cu acestea în ansamblu şi nici cu vreunul dintre modurile lor concrete de a fi. Ideea lui Hegel despre existenţa unei sfere aparte a mişcării de reflectare ar trebui tradusă în ideea că în modul de a fi al lumii, al lucrurilor şi al mişcării şi devenirii sistemelor materiale există un aspect, un plan aparte, o latură specifică pe care trebuie s-o considerăm ca fiind aspectul sau momentul reflectibilităţii. Citită în acest mod, ideea lui Hegel se întîlneşte fără îndoială cu teza lui V. I. Lenin despre reflectare ca proprietate generală a materiei.

Găsim în ideile lui Hegel, în parte chiar şi în ale lui Kant, anumite indicaţii preţioase care ne pot uşura şi eforturile surprinderii aspectului reflectării, detaşării acesteia de materie şi mişcare, de substratul esenţial al lumii şi de modul absolut de a fi al acesteia. Sînt cuprinse aceste indicaţii mai ales în ideea că reflectarea este *un fenomen de relaţie*, că produsele ei sînt *produse ale raportărilor*.

În domeniul reflectării trebuie să vorbim de calităţi de un tip deosebit, calităţi ale reflectării, de o existenţă specifică, existenţa numai în şi prin relaţie.

Dar, într-un anumit sens, „raportări", „relaţii" etc. avem şi în sfera existenţei substanţiale şi energetice. Şi aici calităţile există prin relaţiile lor cauzale şi condiţionale cu alte calităţi. Numai că aici o anumită calitate, un efect oarecare, de pildă, îşi dobîndeşte, de regulă, şi o anumită autonomie; el poate exista în anumite limite prin sine, poate avea o anumită valoare prin sine, prin sistemul proprietăţilor lui substanţiale şi energetice.

În domeniul reflectării însă, întotdeauna ceva există şi are valoare numai prin altul. Cînd luăm un oarecare ceva (obiect, proces, idee, cuvînt, semn convenţional etc.) şi îl privim ca reflectare sau din unghiul de vedere din care el are o atare însuşire, ne interesează, fără îndoială, întotdeauna numai notele în şi prin care acest ceva *exprimă* în sine un altceva, numai în sensul în care în el există acest altceva. Acel ceva e reflectare nu prin sine, ci numai prin traducerea în sine a altului său. În funcţie de o atare particularitate, în planul reflectării avem de-a face cu „treceri" care suprimă trecerea, cu treceri a ceva în altceva pentru a putea fi conservat acest „ceva". În acest tip de metamorfoză, la sfîrşit trebuie să fie restabilit începutul.

În planul mişcării de reflectare acţionează în modul cel mai evident fenomenul negării dialectice. Aici, în procesul trecerilor, ceva se suprimă şi se conservă în acelaşi timp; suprimarea lui A e conservare a lui în B. Valoarea reflectorie a lui B e dependentă exclusiv de modul şi de gradul în care-l conservă pe A, îl exprimă şi-l reprezintă.

Prin relevarea specificului mişcării din planul reflectării nu este vorba de postularea unui paralelism între devenirea materiei, pe de o parte şi a reflectării, pe de altă parte. Aceasta din urmă există numai în dependenţă de cea dintîi, numai ca moment al ei. Prin toate datele de mai sus am urmărit doar punerea în lumină a faptului că produsele reflectării au o serie de particularităţi în funcţie de care reflectarea nu e nici materie şi nici energie, în ciuda faptului că există întotdeauna numai în şi prin formele şi modurile de a fi ale acestora.

Fără aceste idei devin dificile surprinderea, definirea şi circumscrierea corectă a locului ce-l ocupă reflectarea în sistemul fenomenelor lumii reale.

*

Urmărind în continuare concepţia hegeliană sub unghiul de vedere pe care ni l-am ales, ajungem la probleme ce se leagă de *schema* mişcării reflexiei, de liniile şi de momentele fundamentale ale acesteia. Momentele acestei reţele sînt, de regulă, trei:

a) reflexia în sine;
b) reflexia în altul;
c) reflexia în sine şi pentru sine.

Bineînţeles că Hegel nu dă nicăieri o asemenea listă; ea însă poate fi desprinsă din modul lui de a opera cu ideea reflexiei în elaborarea sistemului său categorial.

Care sînt caracteristicile schemei de care este vorba, ce raporturi consideră Hegel că există între momentele ei?

Ideea de „reflexie în sine" este foarte strîns legată de teza fundamentală a filozofiei hegeliene, teza că totul se prezintă în esenţă ca „subiect", ca „spirit". Un anumit conţinut, pentru a fi subiect, trebuie să apară sau să fie reflectare a lui în sine însuşi. Numai pe această cale conţinutul respec-

tiv se poate considera ca existînd în sine, ca fiind „unul" ce se poate diferenţia de un oarecare „altul". Formularea sumară, însă destul de clară, a acestei idei o găsim încă în prefaţa *Fenomenologiei*. Acolo putem citi : „Prin aceea că în genere, aşa cum s-a mai spus, substanţa este în ea însăşi subiect, orice conţinut este propria lui reflexie-în-sine"[11]. În capitolele „Conştiinţă" şi „Conştiinţă de sine" apare şi mai limpede exprimat acest gînd.

Prin reflexia în sine, ceva se sesizează pe sine, ceva îşi apare lui însuşi. Reflexia esenţei în sine, de pildă, e atunci cînd aceasta se răsfrînge, cînd ea străluceşte în sine. Prin aceasta, esenţa se opune existenţei sau esenţa e o existenţă ce stă faţă în faţă cu existenţa nemijlocită. Fiind doar reflexie în sine, esenţa mai e apoi şi „temei", „identitate", „conţinut" etc.

Reflexia în sine deşi e analizată mai ales pe fondul esenţei şi al manifestărilor ei, apare de fapt în toate momentele devenirii ideii absolute. Ea este acel ceva ce face ca diferitele conţinuturi să-şi păstreze identitatea şi individualitatea. Reflexia în sine asigură oricărei existenţe un fel de conştiinţă a existenţei ei. Numai că aceasta e, la început, întotdeauna conştiinţa unei existenţe sărace, goale, nedeterminate, conştiinţa unei existenţe ca simplă existenţă.

Reflexia în sine însă nu încuie conţinuturile în limitele interiorităţii lor ; ea permite acestora şi să se exteriorizeze, este întotdeauna şi în acelaşi timp şi reflexie în altul. Ceva poate exista în sine, ca refelectat în sine, numai în măsura în care există pentru altul şi prin aceasta ca reflectat în altul. În ordinea acestui gînd citäm din *Fenomenologie* următoarele : „...Obiectul este, *în una şi aceeaşi privinţă, opusul lui însuşi, este pentru sine întrucît el este pentru un altul şi pentru altul întrucît el este pentru sine.* El este *pentru sine*, reflectat în sine, este Unu. Dar acest *pentru sine*, reflectat în sine, faptul de a fi Unul, este într-o unitate cu opusul său, cu fiinţa-pentru-un-altul şi de aceea pus doar ca suprimat" [12].

În *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica* şi în *Ştiinţa logicii*, ideea unităţii dintre reflectarea în sine şi reflectarea în altul este şi mai des întîlnită şi mai limpede exprimată. „Reflexia-în-altul a existentului este însă nedespărţită de reflexia-în-sine" [13].

Punerea în lumină a unităţii dintre cele două momente ale mişcării de reflectare nu constituie cea mai interesantă şi mai valoroasă idee din tratarea hegeliană a acestui aspect sau fragment al schemei pe care o urmărim. Hegel insistă mereu asupra faptului că, în această reflexie în altul, orice conţinut, orice „acesta" sau oricare „acela" se proiectează în afară nu în oricare altul, ci numai în *altul său.*

Esenţa, sau, mai bine spus, o anumită esenţă, iese din sine nu în orice fenomen, ci numai în fenomenul său, un anumit conţinut poate lua haina exteriorităţii nu în orice formă, ci numai în forma sa, un anumit pozitiv se reflectă în altul ca în negativul său, aşa cum negativul, la rîndul său, iese din sine şi se exteriorizează numai în pozitivul ce-i este propriu. „Fiecare din ele (este vorba de opoziţia pozitiv şi negativ. — *I.I.*) este el însuşi şi al său altul" [14]. În funcţie de această situaţie, fiecare mo-

---

[11] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 37.
[12] *Ibidem*, p. 75.
[13] Idem, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, p. 237.
[14] Idem, *Ştiinţa logicii*, p. 411.

ment fiind în altul său e în acelaşi timp şi în sine însuşi, fiind în sine e şi în altul său. În acest caz, reflexia în altul este o mişcare care permite unui oarecare ceva să se etaleze în întregime în altul său, să nu rămînă undeva în dosul acestuia sau în vreun fel oarecare ascuns spaţial în sînul acestuia. Numai un atare înţeles poate avea următorul pasaj din *Logică*: „Fenomenul nu arată nimic ce nu e în esenţă şi în esenţă nu e nimic care să nu fie manifestat" [15]. Acelaşi lucru se spune şi despre interior şi exterior, cauză şi efect, substanţă şi forţă etc.

În mişcarea de reflectare, orice calitate se continuă pe sine în altul său. Această mişcare, această ştergere a graniţelor dintre polii mişcării de reflectare înseamnă doar că orice pol are sens numai prin celălalt, că orice pol este din unul şi acelaşi punct de vedere şi celălalt, fiecare îl conţine în sine pe celălalt. Esenţa conţine în sine momentul exteriorizării ei în aparenţă şi în fenomen, aşa cum acestea din urmă conţin ele însele momentele esenţei lor.

Unitatea momentelor de reflexie „în sine" şi „în altul" este asigurată de particularitatea cea mai de seamă a mişcării de reflectare, particularitate potrivit căreia întotdeauna linia acestei mişcări, pornind de la ceva, ricoşează înapoi în acest ceva. Această ricoşare face ca reflectatul în sine („subiectul", „identitatea", „temeiul", „substanţa", „lucrul", „conceptul" etc. etc.) să se reîntoarcă în sine din mişcarea lui de reflectare în altul, din exterioritatea lui, şi să-şi restabilească identitatea cu sine. Aceasta se face în şi prin momentul reflectării „în sine şi pentru sine". Formula de „reflexie în sine şi pentru sine" o întîlnim rar în textele lui Hegel. Conţinutul ei e însă foarte frecvent în modul hegelian de a prezenta mişcarea esenţei şi a manifestărilor ei. Existenţa acestui moment e foarte strîns legată de caracteristica ricoşării, pe care, aşa cum am arătat, Hegel o considera definitorie pentru mişcarea de reflectare. Acest moment mai e legat de acţiunea în sfera reflectării a elementelor negării negaţiei. Acest lucru ne este spus limpede atunci cînd, ocupîndu-se de negarea unui oarecare ceva în sine şi considerînd că prin aceasta se realizează şi raportarea acelui ceva la sine, Hegel scrie :„ ...Întrucît această raportare la sine e tocmai această negare a negaţiei, avem prezentă *negaţia ca negaţie*, ca ceva ce îşi are fiinţa în negarea sa" [16].

Momentul reflexiei în sine şi pentru sine înseamnă în tratarea lui hegeliană revenirea la momentul reflexiei în sine, numai că pe un alt plan, mai înalt, mai bogat, plan în care reflexia în sine poartă cu sine „experienţa" dobîndită în şi prin reflexia în altul. În acest sens, dacă reflexia în altul era, aşa cum am arătat, negarea dialectică a reflexiei în sine, reflexia în sine şi pentru sine e negarea dialectică, suprimarea reflexiei în altul. „Reflectarea – scrie Hegel – este suprimare a negativului, suprimare a lui *alt ceva al său*, adică a modului nemijlocit". Şi mai departe : „Fiind deci modul nemijlocit ca revenire, contopire a negativului cu sine însuşi, ea e de asemenea negaţie a negativului ca negativ" [17].

Din această descriere a momentului de reflectare în sine şi pentru sine, din rolul de a fi „contopirea" unui oarecare ceva reflectat în sine

---

[15] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, p. 256.
[16] Idem, *Ştiinţa logicii*, p. 383.
[17] *Ibidem*, p. 385.

şi reflectat în altul cu sine rezultă că momentul în discuţie e acela care încheie ciclurile mişcării de reflectare. Acest moment asigură unirea începutului cu sfîrşitul, a abstractului cu concretul, întîlnire atît de caracteristică pentru gîndirea filozofică hegeliană. Reflexia în sine şi pentru sine e un fel de punct terminus, punctul în care esenţa s-a regăsit pe sine în fenomenul său, fenomenul în esenţa sa, temeiul în întemeiatul său, întemeiatul în temeiul său, conţinutul în forma sa, forma în conţinutul său etc. etc.

Locul şi rolul pe care-l are momentul reflexiei în sine şi pentru sine fac ca în schema hegeliană a mişcării de reflectare să avem de fapt de-a face cu trei momente, însă întotdeauna numai cu doi poli : polul „în sine" şi polul „în altul". Totul se înscrie în interacţiunile reflectorii ale acestora.

Momentele şi polii de care am vorbit nu sînt de fapt ceva care să aibă o anumită dispoziţie în spaţiu sau o anumită succesiune în timp. Schema ce am descris-o mai sus nu e o schemă istorică, ci numai logică. Numai din punct de vedere logic reflexia în sine e oarecum un moment iniţial în raport cu reflexia în altul, iar aceasta anterioară faţă de reflexia în sine şi pentru sine. În mod real, în mişcarea de fapt a reflexiei aceste trei momente întotdeauna coexistă. Această coexistenţă e de aşa natură, că fiecare moment e în acelaşi timp şi oricare dintre celelalte două şi invers. Fiecare se află în tot întregul, întregul la rîndul lui se află în fiecare dintre ele. Aceste momente se întreţes intim şi numai în această ţesătură are loc mişcarea de reflectare cu toate particularităţile ei.

Dacă privim dintr-un punct de vedere mai general schema mişcării de reflectare aşa cum există ea în gîndirea filozofică hegeliană, vom putea observa mai întîi spiritul profund dialectic al elaborării ei. Sînt aici cuprinse toate elementele gîndirii dialectice. Nu lipseşte ideea automişcării reflexiei, ideea trecerilor, treceri privite ca nefiind altceva decît negări dialectice, iar prin lanţul lor asigurînd funcţiile negării negaţiei. La baza tuturor acestor stări, treceri, negări şi autonegări stau contradicţiile fără de care nu există niciunde nici „impuls" şi nici „activitate" [18].

Se poate observa de asemenea legătura strînsă ce există între schema mişcării de reflectare şi schema generală a sistemului, între momentele mişcării de reflectare şi treptele autodevenirii spiritului. Mişcarea de reflectare urmează calea de la reflectarea în sine la reflectarea în altul şi apoi la reflectarea în sine şi pentru sine ; spiritul ca substanţă sau substrat al lumii se mişcă de la existenţa lui în sine la exteriorizarea lui în natură şi de acolo la regăsirea de sine în concept şi mai ales la regăsirea din faza cea mai înaltă a mişcării acestuia, în faza cunoaşterii absolute. Nu ştim dacă schema sistemului s-a impus în schema mişcării de reflectare sau invers, dar ştim, după cum rezultă din cele de mai sus, că între schema mişcării existenţei în genere şi schema mişcării unei laturi speciale a acesteia, mişcarea reflexiei, există o legătură foarte strînsă.

Analiza oricît de sumară a schemei mişcării de reflectare ne conduce şi spre alte observaţii. Nu putem să nu observăm că Hegel, prin schema sa, depăşeşte dialectic concepţiile despre reflexie ale unora dintre antecesorii săi. Dintre aceştia ne putem referi mai întîi la Leibniz. Ideea lui

---

[18] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 426.

Hegel despre „reflexia în sine", despre rolul acesteia aminteşte fără îndoială de activitatea de „reprezentare" a monadei. Numai că Hegel nu rămîne la acest moment. El pune în lumină corelaţia reflexiei în sine cu reflexia în altul, corelaţie ce permite diferitelor conţinuturi să iasă din ele, să se exprime în afară, să se exteriorizeze. Monada, pentru că rămîne la nivelul reflexiei în sine, nu are proprietatea de a fi altceva, iar monadele în raporturile dintre ele nu au şi nu pot avea o „coerenţă interioară". De aceea, notează Hegel, „principiul individuaţiei nu îşi primeşte elaborarea sa mai adîncă" [19].

În modul hegelian de prezentare a schemei mişcării de reflectare există unele momente raţionale. Din cadrul acestora amintim mai întîi ideea caracterului bilateral al mişcării. Orice poate fi şi obiect şi subiect al reflectării, poate şi reflecta şi poate fi reflectat. Dacă această bilateralitate şi relativitate este valabilă în genere, în fiecare caz concret polii mişcării în discuţie îşi păstrează caracteristicile. Schimbarea de locuri între reflectat şi reflectant nu duce de loc la ştergerea graniţelor lor bine conturate.

Este foarte preţioasă ideea hegeliană a reflexei în „al său altul". Această idee în citirea ei materialistă înseamnă că în sfera reflectării nu orice se reflectă în orice, fiecare sistem material îşi are propriile sale sisteme în care se poate manifesta şi exprima. Nu orice este „oglindă" pentru orice, ci numai pentru „altul său"; orice îşi are „oglinzile" sale în care se poate proiecta. În ideea reflexiei numai în „altul său", Hegel „a ghicit", ca să folosim cunoscuta şi frumoasa expresie a lui V. I. Lenin, că interacţiunile de ordin reflectoriu sînt de regulă adecvate, că aici corespondenţele dintre produsele mişcării de reflectare, produse ce apar în sistemul care reflectă, şi obiectul reflectat sînt de regulă necesare, fireşti, specifice.

Caracterizarea hegeliană a schemei mişcării de reflectare mai poate fi valorificată într-unele din aspectele ei pentru a caracteriza din punctul de vedere al filozofiei marxiste fenomenul conştiinţei. Se pare că, în cazul reflectării conştiente, într-adevăr avem de-a face cu toate cele trei momente ale reflexiei în unitatea lor dialectică. Aici reflexia în sine există ca moment al eului abstract, al sesizării şi al afirmării proprii, reflexia în altul este proiecţia în exterior, este atitudinea activă a subiectului conştient în procesul de reflectare, este obiectivarea reflectării interioare, este practica subiectului. În modul hegelian de a privi momentul reflexiei în sine şi pentru sine ni se indică precis unitatea ce există între conştiinţă şi conştiinţa de sine sau autoconştiinţă. Conştiinţa e şi conştiinţă de sine, pentru că poţi fi conştient de ceea ce este în afara ta numai fiind conştient de tine însuţi şi poţi fi conştient de tine numai în şi prin sesizarea acelui ceva din afară.

Concepţia hegeliană despre schema mişcării de reflectare, despre momentele şi legăturile acesteia are şi o serie de slăbiciuni. Descrierea schemei şi a modului funcţionării ei este îmbibată de idealism. E prezent idealismul mai întîi în caracterizarea „reflexiei în sine". E idealistă conceperea acestui moment ca fiind ceva universal, ca apărînd pretutindeni, ca fiind propriu atît existenţei în genere, cît şi fiecăreia dintre componentele ei. Nu există pretutindeni fenomenul interiorizării, retragerii

[19] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 533.

în sine, autosesizării etc. etc. Această notă nu poate fi universală dacă nu e universală nota subiectivității.

E vădit idealistă și ideea de reflectare în altul. Se vede acest lucru mai ales de acolo că la Hegel nu este vorba de reflectarea *altuia*, adică de reflectarea în ceva a unui oarecare altceva, ci de reflectarea unuia și aceluiași o dată „în sine" și „apoi în altul". Acel ceva reflectat în sine se proiectează în afară, se pune în evidență raportîndu-se la altul, se autoafirmă și se autodetermină prin „altul său". Hegel avea nevoie de o atare înțelegere a lucrurilor, pentru că altfel nu putea rămîne credincios ideii sale fundamentale că totul, așa cum am mai spus, e în esența sa „spirit", că acesta întotdeauna este și obiectul, și subiectul reflectării, că „ideea" e entitatea și forța absolută. În funcție de aceasta, mișcarea de reflectare are, la Hegel, peste tot caracterul unei mișcări oarecum conștiente, momentele reflexiei sînt generalizare și absolutizare a notelor reflectării în și prin conștiință. În cazul reflectării specific umane există fără îndoială momentul reflectării „în altul", momentul proiectării în afară a conținutului propriu reflectării interioare, dar aceasta numai ca moment subordonat și derivat momentului de reflectare *a altuia*, adică a ceea ce există în afara conștiinței și independent de aceasta.

Din cauza idealismului concepției hegeliene despre reflexie, suferă mult și tratarea dialectică a acesteia. Se vede acest lucru mai ales în aceea că, de regulă, mișcarea de reflectare are un sens închis : pornindu-se de la ceva, de la reflectarea unuia în sine, mișcarea de care vorbim trebuie să se reîntoarcă la acesta. În această reîntoarcere se stabilește sinteza lui „în sine" și a lui „în altul", încheindu-se oarecum ciclul dat al mișcării în cauză.

★

În descrierea și caracterizarea modului hegelian de înțelegere a specificului și schemei mișcării de reflectare ne-am referit întotdeauna la reflectare sau reflexie în general, la ceea ce Hegel însuși denumea „reflectare absolută"[20]. Aceasta însă se manifestă în forme diferite :

„În primul rînd ea e reflectare care afirmă;

În al doilea rînd ea pleacă de la nemijlocitul **pre**-*supus și în chipul acesta ea este reflectare exterioară;*

În al treilea rînd însă ea suprimă această **pre**-supoziție și, întrucît în această suprimare a **pre**-supoziției ea face în *același timp* **pre**-supoziții, reflectarea aceasta e reflectare care determină" [21].

Reflectarea care afirmă e aceea în și prin care un oarecare ceva se afirmă pe sine, se pune pe sine ca ceva în fața unui oarecare altceva.

Un atare act e parcă actul exclamării : Eu sînt Eu.

Pe această cale, reflexia care afirmă permite, parcă, diferitelor conținuturi să se sesizeze ca existențe nemijlocite, ca entități egale cu ele însele. Ea e aceea care instituie determinațiile reflexive. Ea face ca esența să-și apară ei înseși ca esență și să se opună aparenței și fenomenului ; face ca fenomenul să se afirme ca fenomen și să se ridice în fața esenței. Același lucru poate fi urmărit și cînd este vorba de identitate și deosebire, conținut și formă, materie și forță etc. etc.

---

[20] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, p. 384.

[21] *Ibidem.*

În această activitate de afirmare intră în joc toate momentele mişcării de reflectare; aceasta este, fără îndoială, reflexie în sine, aşa cum este în acelaşi timp şi reflexie în altul. Afirmarea se asigură numai prin întregul joc al reflexiei. Aici trebuie să fie prezente atît pornirile, cît şi sosirile, aici ceva este punct de plecare numai întrucît este în acelaşi timp punct de revenire.

Afirmarea a ceva ca entitate de sine stătătoare este nu numai o activitate de punere şi presupunere a acelui ceva, dar şi de punere şi presupunere a unui alt ceva. Afirmarea entităţii alese este în acelaşi timp şi afirmare a opusului ei. O anumită afirmare este în acelaşi timp şi negare a acestei afirmări şi prin aceasta afirmare a altuia. Această dialectică ciudată este bine redată, după părerea noastră, în rîndurile : „Depăşirea nemijlocitului, de la care pleacă reflectarea, se produce numai prin această depăşire ; şi depăşirea nemijlocitului e sosire la el...reflectarea care *afirmă* e reflectare care *pre-supune*, dar ca reflectare care *pre-supune* este absolut reflectare care *afirmă*" [22].

Prin momentul presupunerii altuia în faţa, în spatele sau alături de o oarecare existenţă dată, reflectarea care afirmă este sau devine reflectare exterioară.

Reflectarea care afirmă este întotdeauna o mişcare de reflectare ce se realizează în şi din interiorul a ceva ; cea exterioară, dimpotrivă, după cum îi arată şi numele, este o apreciere din afară, este o cugetare despre altul, o meditare asupra unor entităţi exterioare.

Cazurile cele mai evidente de reflexie exterioară sînt „reflexiile conştiinţei", „reflexiile" gîndirii şi ale intelectului. De funcţiunea reflexivă a intelectului vorbea şi Kant. Acesta însă avea în vedere nu intelectul în genere, ci numai un moment al acestuia, momentul denumit „putere de judecată", şi nici acesta nu era privit ca reflexie în toate produsele lui, ci numai în elaborarea unui număr restrîns de concepte, denumite „conceptele reflexiunii". La Hegel, activitatea reflexivităţii exterioare devine un atribut esenţial al conştiinţei, mai ales al îndeplinirii funcţiilor ei cognitive. Reflexia în forma ei exterioară devine o cale principală de cunoaştere. Intelectul reflexiv devine la Hegel gîndire activă, gîndire care elaborează abstracţii, cugetare asupra ceva pentru surprinderea secretelor acestuia : „...Pentru a afla ce e *adevărat* în obiecte şi evenimente, precum şi în sentimente, în intuiţii, în opinii, în reprezentări etc., e nevoie de *reflexie*" [23]. Menirea acestei reflexii este de a transforma „reprezentările" în „gînduri". O atare transformare devine necesară în funcţie de faptul că „lucrul ce importă să fie cunoscut... nu este ceea ce oferă prima aparenţă, prima impresie, ci trebuie mai întîi *să reflectăm* asupra acestora pentru a ajunge la adevărata natură a obiectului, şi aceasta se obţine prin cugetare" [24].

Şi Hegel explică : „Observăm, de exemplu, fulgerul şi tunetul. Acest fenomen ne este cunoscut şi-l percepem adesea. Omul însă nu e mulţumit cu această simplă cunoştinţă, numai cu fenomenul sensibil, ci vrea să-i descopere secretul, vrea să ştie ce este el, vrea să-l înţeleagă.

---

[22] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, p. 386.
[23] Idem, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, p. 43—44.
[24] *Ibidem*, p. 70.

De aceea el reflectează asupra lui, vrea să-i afle cauza ca ceva deosebit de fenomen ca atare, vrea să cunoască interiorul spre deosebire de ceea ce este numai exterior. Dedublăm astfel fenomenul, îl rupem în două, în interior și exterior, în forță și manifestare, în cauză și efect. Interiorul, forța, este aici, iarăși, universal, ceea ce persistă, nu acest sau alt trăsnet, această sau acea plantă, ci ceea ce rămîne același în toate. Sensibilul este un singular, ceva ce dispare; prin cugetare, învățăm să cunoaștem ceea ce e durabil în el" [25].

Din această explicație rezultă că pentru Hegel „reflexia exterioară are obiect și sens numai în funcție de faptul *dedublării* lucrurilor, în funcție de *opozițiile* lor esențiale. Reflexia subiectivă are sens numai prin presupunerea că în nemijlocit trăiește mijlocitul, în fenomene se află esența, în efect s-a realizat o anumită cauză. Fără o atare presupunere, nu numai reflexiile „intelectului", dar cunoașterea în genere și-ar pierde întregul ei sens.

Reflexia exterioară, sau cugetarea, cum o mai denumește Hegel, nu rămîne la nivelul sesizării opozițiilor din lucruri, la sesizarea în sau dincolo de existența nemijlocită a existenței esențiale, cauzale, necesare etc., ea este aceea care, pe calea diferitelor genuri de sinteze, pune în lumină relațiile ce există între opuși; ea dezvăluie modul concret de a fi al acestora, surprinde unitatea lor dialectică. Numai în felul acesta fenomenul poate fi conceput în spiritul esenței lui, efectul explicat pe baza cauzei sale, forța înțeleasă în funcție de materia sa etc. Numai așa gîndirea ajunge la explicații, numai atunci sînt dezvelite „secretele" lucrurilor.

Activitatea reflectării exterioare în unitate cu reflectarea care afirmă asigură manifestările reflectării determinatoare [26].

Produsele acestei forme a reflectării sînt determinațiile de reflectare. Acestea poartă, fără îndoială, pecetea specificului mișcării de reflectare, specific pe care am încercat să-l suprindem într-unul din paragrafele de mai sus. Aici am putea spune în plus că determinațiile de reflectare nu sînt generare, creare, producere a ceva; ele sînt determinații de simplă afirmare și definire a ceea ce a fost produs pe alte planuri ale mișcării și devenirii. Prin mișcarea reflectării care determină, diferitele conținuturi, laturi sau momente ale existenței sau devenirii în genere se definesc doar, se surprind atît în notele lor esențiale, cît și în modurile lor fenomenale de a fi, în raporturile lor cu alte conținuturi, laturi etc. În și prin aceste „determinații" nu se afectează cu nimic natura diferitelor conținuturi, în și prin ele se fixează doar produsele reflexiei externe și care afirmă, reflexii în sine sau în altul, în sine sau pentru sine.

Determinațiile de reflectare, ca determinații pur relaționale, care primesc sens numai prin opusele lor, sînt întotdeauna, în ciuda acestei situații, și determinații reflectate în sinea lor, egale cu ele însele. Prin raportare la altul lor, ele nu se dizolvă, nu dispar în acestea, ci își mențin individualitatea prin deplina afirmare de sine. Determinațiile de reflectare apar de aceea ca fiind „esențialități". E o atare „esențialitate"

---

[25] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, *Logica*, p. 71.
[26] Vezi G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, p. 390.

nu numai esenţa, dar şi fenomenul, nu numai temeiul, dar şi întemeiatul, nu numai identitatea, dar şi diferenţa, nu numai cauza, dar şi efectul etc. etc.

Sînt determinaţii de reflectare nu numai „esenţialităţile" luate în opoziţiile lor abstracte, dar şi în sintezele lor, în unităţile lor concrete. Esenţa şi fenomnul se unesc în determinaţia „realitate", identitatea şi diferenţa în „identitatea concretă"; reflectarea care afirmă şi reflectarea exterioară în „reflectarea care determină"; existenţa nemijlocită şi esenţa în „concept" etc. etc. Multe dintre aceste sinteze au un caracter net arbitrar. Aceasta nu afectează însă valoarea ideii potrivit căreia reflexia nu numai desface, dar şi leagă, nu numai analizează, dar şi sintetizează.

După această succintă descriere a modului hegelian de concepere a formelor fundamentale ale reflexiei, ce comentarii am putea face? În ce mod am putea raporta concepţia lui Hegel la antecesorii şi succesorii săi? Ce idei moarte şi ce idei viabile întîlnim în această parte a concepţiei despre reflexie?

Pe linia comentariilor ce le-am putea face se impune mai întîi să dezvelim semnificaţiile istorice-filozofice şi gnoseologice ale ideii de „reflectare absolută" şi de „forme" distincte ale acesteia.

Prin această idee, Hegel îşi depăşeşte net antecesorii; el e primul mare gînditor care scoate reflexia din cadrele înguste ale subiectului, ale conştiinţei şi o priveşte ca pe ceva cu sfere mai largi, ca pe ceva ce există şi în planul lumii din afara spiritului individual. Ca element al devenirii esenţei, reflexia e „absolută", aşa cum e şi esenţa ca moment sau ca latură a mişcării ideii absolute; reflexia e universală aşa cum e ideea însăşi.

Afirmînd în manieră idealistă existenţa *obiectivă* şi *universală* a mişcării de reflectare, Hegel anticipează într-un anumit sens ideea lui V. I. Lenin că reflectarea nu este o însuşire numai a materiei organizate în mod superior, ci a materiei în genere, a materiei în oricare dintre formele ei.

Modul hegelian de caracterizare a formei *setzende Reflexion* (a reflectării care afirmă) aminteşte fără îndoială de ideea fichteană a instituirii Eului, a naşterii acestuia şi prin el a întregii lumi. Şi la Fichte actul acestei instituiri este un act spontan, un act al afirmării de sine şi al afirmării negaţiilor sau al limitelor acestei afirmaţii. Actul exclamării: Eu sînt Eu e actul instituirii atît a Eului, cît şi a non-Eului. Spre deosebire de Fichte, la Hegel însă reflectarea care afirmă nu are funcţii demiurgice, generatoare, institutive. Reflectarea afirmatoare afirmă doar existenţa existentului, permite doar diferitelor conţinuturi să se sesizeze şi să se manifeste în ceea ce şi în modul în care ele deja sînt, există. Această notă a poziţiei hegeliene se leagă strîns de modul său de definire a specificului mişcării de reflectare, mişcare ce nu are, aşa cum am arătat la timpul potrivit, nici un fel de sarcini pe linia determinaţiilor existenţei ca existenţă, ci numai pe linia „determinaţiilor" reflexive.

Considerînd reflectarea în general ca pe ceva ce aparţine şi lumii independente de conştiinţă, Hegel nu uită de reflectarea în conştiinţă. Se vede acest lucru din atenţia pe care o acordă reflectării denumite „exterioară", din rolul rezervat acesteia în mersul cunoaşterii.

Această formă a reflectării e în mod evident privită ca fiind cale a cunoaşterii.

Nu e de loc greu de observat că în opoziție cu poziția kantiană, pentru care reflexia își pierduse orice funcții cognitive, Hegel repune în toate drepturile unele momente din concepția lui J. Locke. La Hegel, din nou, reflexia, printr-una din formele ei, este înainte de toate un izvor de cunoaștere.

O dată cu această revenire la Locke, Hegel are meritul de a fi îmbogățit mult, ce-i drept de pe poziții idealiste, teoria funcțiilor gnoseologice ale reflexiei subiective, ale „reflexiei abstractizatoare" sau ale „gîndirii reflexive", cum scrie el adeseori.

În descrierea hegeliană a modului de a se mișca al reflexiei „exterioare" există un foarte important moment rațional. Există acolo cuprinsă ideea că spiritul cugetător pornește întotdeauna de la presupunerea că existența dată, nemijlocită nu e toată existența, sau, mai bine spus, că aceasta nu e „adevărata" existență. Pentru surprinderea „adevăratului", pentru a ajunge la necesitate și la esență, spiritul trebuie să iscodească, să caute, să frămînte, să prelucreze datele oferite de „primele impresii". În funcție de aceasta, în caracterizarea mersului de la nivelul reflexiei exterioare avem de-a face cu o interesantă caracterizare a mersului cunoașterii în general, cu punerea în lumină a mișcării acesteia de la nemijlocit la mijlocit, de la fenomen la esență, de la efect la cauză sau de la o esență, lege, cauză de un anumit ordin la altele de alt ordin etc.

În concepția hegeliană cu privire la „înaintarea" reflexiei „exterioare" există și un moment slab, mort. Este vorba de faptul că dacă „reflexia exterioară" înaintează de la „existența nemijlocită" la „adevărul" ei, adică la „esență", și de la „esență" la „adevărul" acesteia, adică la „concept", Hegel consideră că prin aceasta cugetarea reflexivă își încheie misiunile. Ajungerea la concept înseamnă pentru el surprinderea esenței esențelor și, ca atare, încheierea mersului cunoașterii. Aici se termină lanțul „presupunerilor", de aici încolo reflexia exterioară nu mai are nici un teren. Aici moare spiritul viu al cunoașterii, aici se încheie neastîmpărul acesteia.

Prin cultivarea unei asemenea idei, dialecticianul Hegel își sacrifică stilul gîndirii de dragul idealismului, prin aceasta cel pentru care nu există adevăruri absolute se închină în fața unui adevăr absolut, cel care se dovedise de atîtea ori dușman al dogmatismului devine el însuși dogmatic.

Dacă în aprecierea gîndirii filozofice hegeliene se poate vorbi de dogmatism, atunci aceasta vizează nu credința lui în posibilitatea cunoașterii filozofice ca cunoaștere a absolutului, ci ideea lui despre atingerea reală a acestui moment, despre surprinderea unui adevăr al adevărurilor, a unui adevăr de ultimă instanță, de la care gîndirea umană nu mai poate înainta și în care cunoașterea și-a atins punctul terminus.

Fără îndoială că ideea cunoașterii absolute s-a dovedit cu totul inconsistentă. Atît cunoașterea științifică, cît și cea filozofică, deși înaintează mereu spre momentul cunoașterii exhaustive, niciunde și nicicînd nici în lărgime și nici în adîncime nu termină cu „presupunerile", cu căutările, niciunde și nicicînd nu se încheie cunoașterea, niciunde și nicicînd în mod concret nu se atinge absolutul. Această situație este dată, bineînțeles, atît de particularități ale lumii obiective, cît și de o serie de note ale cunoașterii însăși. Despre aceasta însă nu poate fi vorba aici.

Din datele despre reflectarea care determină, sau, mai bine zis, despre determinaţiile de reflectare, care, aşa cum am arătat, fixează produsele mişcării dintr-un anumit plan al autodevenirii, merită să fie reţinute în mod deosebit două momente. Unul se referă la modul incomparabil mai profund în care Hegel, în comparaţie cu J. Locke, ştie să pună în lumină valoarea cognitivă a produselor reflexiei, a „determinaţiilor" acesteia. În acest sens să ne gîndim de pildă, numai la rolul reflexiei în dezvelirea tabloului mişcării dialectice, să ne gîndim la ideea opoziţiilor şi a contrariilor, ideea trecerilor lor reciproce, ideea identităţilor concrete, a negaţiilor şi lanţurilor de negaţii ce se profilează în modul cel mai limpede în analiza „determinaţiilor" reflexive şi nu atît a celor „existenţiale".

Al doilea moment priveşte, fără îndoială, gama foarte largă şi foarte bogată a acestor determinaţii, gamă ce nu suferă comparaţie cu cele patru perechi de concepte ale „reflexiei" analizate de Kant în *Critica raţiunii pure* şi nici cu ideile despre finalitate, analizate atît de amplu în *Critica judecăţii*.

Pentru a ne face o anumită idee despre complexitatea şi bogăţia gamei de „determinaţii" ale reflexiei, să ne gîndim la sistemul categoriilor „esenţei".

În analiza „reflexiei care determină", în elaborarea tabloului de categorii ale esenţei, categorii care, potrivit punctului de vedere hegelian, sînt prin excelenţă produse ale mişcării de reflectare, există şi momente care pot fi apreciate pozitiv. Ne referim, de pildă, la notele evidente de arbitrar. Multe categorii ale esenţei şi-ar putea găsi locul şi în teoria „fiinţei", supusă unui alt gen de devenire, şi în teoria „conceptului", aşa cum multe categorii ale devenirii existenţiale şi conceptuale ar putea foarte bine să fie şi ele privite ca produse ale reflexiei sau reflectării. Nu e de loc justificat, de pildă, că perechile de categorii „cauză-efect", „conţinut-formă", „identitate-diversitate" etc. nu apar şi ca noţiuni ale planului mişcării analizate în „teoria fiinţei", aşa cum nu e justificat că noţiunile „concept subiectiv", „adevăr", „idee" etc. nu apar ca produse ale mişcării din sfera esenţei. Aceste slăbiciuni au fost însă arătate şi explicate de mult. Ele apar drept consecinţe ale arbitrarului general ce se manifestă în elaborarea sistemului categorial hegelian. Asupra lor nu e cazul să mai insistăm.

★

În ciuda acestor slăbiciuni, prin momentele sale raţionale, concepţia hegeliană înseamnă, sub anumite aspecte, anticiparea şi pregătirea poziţiilor filozofiei marxiste, a modului acesteia de a concepe şi analiza fenomenul reflectibilităţii. În sensul acesta, în unele idei ale lui Hegel e anticipată în mod evident ideea lui V. I. Lenin cu privire la reflectare ca fenomen universal, ca însuşire generală a materiei.

Din mulţimea momentelor raţionale şi neraţionale cuprinse în filozofia hegeliană, pentru cercetătorul marxist al problemelor reflectării se poate desprinde o singură concluzie : Hegel nu poate fi nici ignorat în elaborarea teoriei materialist-dialectice a reflectării şi nu poate fi nici preluat fără discernămînt, fără spirit critic.

UNELE ASPECTE FILOZOFICE ALE SEMANTICII

DE

AL. BOBOC

Articolul analizează procesul de constituire a semanticii și problemele filozofice principale ridicate de introducerea noțiunii de sens în lingvistică și în logica modernă. Autorul reține temele reale ale teoriei sensului la Frege, Wittgenstein, Carnap și Tarski, criticînd totodată idealismul semantic. Se acordă o atenție deosebită problemelor privind obiectivitatea sensului, metoda semantică de construire a limbajelor, conținutul rațional al conceptului semantic de adevăr, importanța analizei categoriilor semantice pentru teoria materialist-dialectică a adevărului.

1. *Problema semnificației expresiilor lingvistice. Scurt istoric al semanticii.* Reflecția filozofică asupra limbajului—ceea ce s-a numit „filozofia limbajului"—are vechi și puternice tradiții, fapt atestat de operele unor mari gînditori ai lumii antice.

Sofiștii și Democrit au analizat pe larg omonimele și sinonimele, Platon și stoicii au făcut încercări de etimologie, iar Aristotel s-a ocupat de legătura dintre limbaj și gîndire (exprimată la el prin termenul λόγος), de „omonime, sinonime, paronime", de „legăturile cuvintelor și de predicate", de „definirea numelui"[1] etc. În *Metafizica* și în *Hermeneia*, observă I. M. Bochenski, întîlnim „o clară teorie semiotică a adevărului", o veritabilă cercetare a sistemului categoriilor sintactice, ceea ce face din Aristotel „întemeietorul sintaxei logice" [2].

Reținde asemenea atenția stoicii, care au tratat problema neconcordanțelor dintre aspectul morfologic și cel semantic al cuvintelor. Ei au făcut totodată deosebirea dintre semnificant (cuvînt), semnificat (obiectul pe care cuvîntul îl are în vedere) și lucru. „Semnificantul" (σημαίνον) este sunetul însuși (de exemplu sunetul „Dion"); „semnificatul" (σημαινόμενον) este faptul (*Sache*), însuși, pe care îl clarificăm prin acest sunet;

[1] Aristotel, *Organon*, vol. I, București, Edit. științifică, 1957, p. 119—124, 205—213.

[2] I. M. Bochenski, *Formale Logik*, Verlag Karl Albert, Freiburg-München, 1956, p. 55, 57.

lucrul (τυγχάνον) este existentul (de exemplu Dion însuşi). Distingem astfel două corpuri – sunetul şi lucrul – şi ceva necorporal, anume faptul semnificat (λεκτόν), singurul care poate fi adevărat sau fals. Acesta din urmă nu este obiect al gîndirii, ci, cum ar spune Frege, este sensul (*Sinn*) expresiei [3].

Pornind de la „Scientia sermocinalis" a scolasticului W. Occam. Descartes şi Leibniz au pus în discuţie ideea unei „characteristica universalis", care se bazează pe raporturile reale, nu pe limbajul arbitrar al semnelor. Leibniz este cel care face din limbaj instrumentul principal al analizei logice [4].

Prin J. Locke empirismul modern leagă limbajul de nevoile comunicării între oameni şi prin aceasta ridică problema semnificaţiei cuvintelor. Cuvintele, scrie Locke, „sînt semnele sensibile necesare pentru comunicarea ideilor" [5], semnificaţia lor fiind „cu totul arbitrară" [6]. În capitolul „*Despre împărţirea ştiinţelor*" din celebrele sale *Eseuri*, alături de fizică („filozofia naturală") şi de „practică" (filozofia morală), el menţionează „semiotica" (Σημειωτική), sau „învăţătura semnelor", între care „cele mai uzuale sînt cuvintele" [7]. Rolul acestei discipline este „să cerceteze natura semnelor de care se serveşte mintea pentru înţelegerea lucrurilor sau pentru a transmite cunoştinţele sale altora" [8].

Sub influenţa kantiană, Wilh. von Humboldt a analizat rolul activ al limbajului în cunoaştere. În *Einleitung zum Kawiwerk* (1836), Humboldt prezintă limbajul ca purtînd în sine „o forţă spirituală proprie, pe care o aduce în orice act de reprezentare şi în genere în cunoaştere. Limba este organul formativ al gîndirii (das bildende Organ des Gedanken") [9]. Conceptul humboldtian „innere Sprachform" a avut o influenţă considerabilă asupra lingvisticii moderne, în special asupra psihologismului şi structuralismului, iar în filozofie asupra idealismului semantic.

Începînd cu opera lingvistului elveţian F. de Saussure [10], care considera limba ca pe un „sistem de semne", comparabil cu orice alt sistem de comunicare, se pun bazele „semiologiei", sau „ştiinţei semnelor". Saussure distingea între imaginea acustică (*le signifiant*) şi concept (*le signifié*), ambele fiind definite prin modul cum se relaţionează în sistem, legătura dintre ele fiind absolut convenţională.

„Teoria limbii ca sistem de semne" nu trebuie respinsă în mod categoric ca „greşită", cum cred unii autori [11], ci trebuie făcută deosebirea dintre conţinutul ei specific şi interpretările convenţionaliste pe care i le-au dat neopozitiviştii. Noi criticăm nu teoria semiotică a limbajului

---

[3] I. M. Bochenski, *Formale Logik*, Verlag Karl Albert, Freiburg-München, 1956, p. 126–127.

[4] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*: *Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923, p. 70–71.

[5] J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1961, p. 10.

[6] *Ibidem*, p. 13.

[7] *Ibidem*, p. 330.

[8] *Ibidem*, p. 331.

[9] Wilh. von Humboldt, *Werke*, Band III: *Schriften zur Sprachphilosophie*, Berlin, 1963, p. 191, 426.

[10] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris, 1916).

[11] L. O. Reznikov, *Gnoseologia neopozitivistă şi teoria limbii ca sistem de semne*, în „*Neopozitivismul — Studii critice*", Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1962, p. 200.

ca atare, care, tratată obiectiv, permite o mai profundă înțelegere a problemelor actuale ale limbajului (inclusiv limbile formalizate), ci încercările de a o transforma în teorie universală a cunoașterii, interpretarea neopozitivistă a simbolismului lingvistic.

Deși este un „sistem de semne", limba posedă anumite particularități, care o disting de orice alt sistem semiotic. „Aceste trăsături specifice o caracterizează ca pe un fenomen social de un nivel deosebit, care constituie obiectul de studiu al unei științe anumite – lingvistica, și nu al semioticii universale"[12].

Semnul lingvistic are în esență următoarele funcții : abstractizare, generalizare, fixare, diferențiere, transmiterea informației. Privit din punctul de vedere al lingvisticii, cuvîntul este o unitate între sens (latura ideală) și un grup de sunete (latura materială). Disciplina lingvistică care studiază sensul cuvintelor și schimbarea sensurilor se cheamă semantică, sau semasiologie, și este o parte a lexicologiei (studiul vocabularului)[13].

Termenul „semantică" a fost introdus în lingvistică la sfîrșitul secolului al XIX-lea de Michel Bréal care a analizat pe larg, într-un tratat rămas celebru, problema sensului cuvintelor și a schimbărilor acestui sens în societățile moderne mai ales, „viața cuvintelor" privite în semnificațiile lor. După studierea „legilor intelectuale ale limbajului" [14] și a modului în care s-a fixat sensul cuvintelor [15], Bréal studiază și „semantica sau știința semnificațiilor" [16] (de la grecescul Σημαντική τέχνη, care vine de la verbul σημαίνω = a semnifica), în opoziție cu fonetica (știința sunetelor)[17].

În secolul al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea lucrările în domeniul semanticii s-au limitat la stabilirea tipurilor și principiilor clasificării schimbării semnificațiilor (H. Paul, W. Wundt, H. Stern) ; o dată cu L. Spitzer, A. Marty, St. Ullman, A. Noren începe emanciparea semanticii ca disciplină autonomă[18]. Ca disciplină lingvistică, semantica (Bréal), sau semasiologia (Reisig), sau sematologia (Collin), sau semologia (Noren), are ca obiect „nu semnificația lingvistică în genere, ci așa-numita semnificație lexică ca fenomen lingvistic ce există obiectiv"[19] ; ea studiază lexicul sub aspectul sensului.

În ordine istorică, „sens" coincide, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea cu „sens al cuvintelor". În secolul al XX-lea se pune problema sensului oricărei expresii (semn) lingvistic, și deci semantica nu mai poate rămîne doar tradițională (lingvistică), ci și aplicată la nivele variate ale sistemelor de semne : logic, matematic (și în genere științific), filozofic. Introducerea limbajelor ideale de tip *Principia Mathematica*, apoi a noilor limbaje formalizate și studiul limbajului sub aspectul lui de simplu forma-

---

[12] V. A. Zveghințev, *Ocerki po obscemu iazîkoznaniiu*, Moscova, M.G.U., 1962, p. 40.

[13] Al. Graur și colectivul, *Introducere în lingvistică*, ed. a 2-a, București, Edit. științifică, 1965, p. 117.

[14] M. Bréal, *Essai de Sémantique (Science des significations)*, Paris, Hachette, 1897, p. 11—108.

[15] *Ibidem*, p. 109—198.

[16] *Ibidem*, p. 109.

[17] *Ibidem*, p. 19, nota 1.

[18] V. A. Zveghințev, *Semasiologhiia*, Moscova, M.G.U., 1957, p. 83.

[19] *Ibidem*, p. 83.

lism (studiul logico-sintactic) au făcut necesară treptat analiza logico-semantică.

2. *Sens și semnificație la Frege.* G. Frege (1848—1925) este adevăratul întemeietor al semanticii logice, dar asupra acestui fapt nu s-a atras atenția decît după ce Russell și Whitehead au aplicat ideile lui Frege și simbolistica lui Peano.

În articolul *Sens și semnificație*[20], Frege a supus unei ample analize noțiunea de *sens*, noțiune cu rol fundamental nu numai în lingvistică, ci și în logica modernă. Cu aceasta a repus în discuție, pe alt plan însă, problema numelor (întrucît sensul se leagă de nume). În spiritul tezelor sale despre obiect ca funcție și despre noțiune ca un caz particular al funcției (în condițiile în care conceptul de funcție domina matematica și logica), Frege reformulează distincția tradițională între nume individuale și nume generale ca distincție între numele obiectelor și *numele funcțiilor*. Alături de acestea pune *numele noționale* (care desemnează însușiri), care însă sînt (se pare) cazuri particulare ale numelor de funcții.

Numele ce desemnează obiecte sînt „nume proprii". „În limbile formalizate, scria A. Church, noi transpunem din limbile obișnuite unul dintre cele mai răspîndite tipuri de expresii, și anume *numele proprii* (*proper names*). În rîndul lor, noi includem nu numai numele proprii, arbitrar destinate pentru desemnarea nemijlocită a obiectului..., ci și astfel de nume care posedă o construcție ce oglindește modul prin care ele desemnează obiectul"[21].

Să analizăm pe scurt felul în care Frege introduce noțiunea de sens. El începe cu discutarea propozițiilor ce conțin egalități. Este egalitatea o relație între obiecte sau între nume (semne ale obiectelor)? Să examinăm propozițiile a = a și a = b. Ele au, desigur, o valoare de cunoaștere diferită : „a = a este valabilă apriori și se numește (după Kant) analitică, pe cînd propozițiile de forma a = b conțin o extindere foarte valoroasă a cunoașterii noastre și nu pot fi întemeiate întotdeauna apriori"[22]. Dacă egalitatea ar fi o relație între ceea ce semnifică „a" și „b", dacă a = b este adevărată, a = b nu s-ar putea distinge de a = a.

„Se pare că intenția pe care vrem s-o exprimăm prin a = b este că semnele sau numele « a » și « b » semnifică același lucru, și atunci ar fi vorba de semnele respective înseși, de afirmarea unei relații ce ar avea loc între ele. Dar această relație dintre nume sau semne are loc numai în măsura în care acestea denumesc sau desemnează ceva. Relația ar fi mijlocită de conectarea celor două semne cu același denotant, conectarea fiind însă arbitrară"[23]. Dar în felul acesta o propoziție a=b n-ar mai exprima o cunoaștere propriu-zisă, nu s-ar mai referi la lucru, ci doar la modul în care noi îl denotăm. Dacă a=b este adevărată, atunci valoarea ei de cunoaștere ar fi egală cu a lui a=a, deoarece semnul „a" se deosebește de „b" numai ca poziție (*Gegenstand*), ca configurație, nu ca semn, adică prin modul în care desemnează ceva.

---

[20] *Über Sinn und Bedeutung*, în „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 100. Band, Leipzig, 1892, p. 25—50.

[21] A. Church, *Introducere în logica matematică*, ed. rusă, Moscova, 1960, p. 17.

[22] G. Frege, *op. cit.*, p. 25.

[23] *Ibidem*, p. 25—26.

„O deosebire (de altă natură) poate să apară numai datorită modului diferit în care este dat denotantul corespunzător semnului. Fie a, b, c dreptele care leagă vîrfurile unui trunghi cu jumătăţile laturilor opuse. Punctul de intersecţie a lui a şi b va fi acelaşi cu cel al lui b şi c. Astfel, avem diferite denotări pentru acelaşi punct, aceste denumiri («punct de intersecţie a lui a şi b», «punct de intersecţie a lui b şi c») semnifică în acelaşi timp şi modul în care este dat obiectul, şi astfel în propoziţia respectivă rezidă o cunoaştere reală"[24].

Pe baza celor spuse, „putem asocia unui semn (nume, cuvînt compus, semn scris) nu numai denotatul (*Bezeichneten*), pe care îl vom numi semnificaţia (*Bedeutung*) lui, ci şi ceea ce înţeleg eu prin sensul (*Sinn*) semnului, adică modul în care este dat obiectul. În felul acesta, *semnificaţia* expresiilor «punct de intersecţie a lui a şi b»» şi «punct de intersecţie a lui b şi c» ar fi aceeaşi, însă *sensul* lor ar fi diferit. Semnificaţia cuvintelor compuse «luceafăr de seară» şi «luceafăr de dimineaţă» este aceeaşi, sensul însă nu" [25].

Legătura dintre semn, sensul şi semnificaţia acestuia este conformă regulii după care „semnului îi corespunde un sens determinat, iar acestuia, la rîndul său, o semnificaţie determinată, pe cînd unei semnificaţii (unui obiect) nu-i corespunde numai un singur semn" [26].

Frege distinge apoi între reprezentarea legată de un semn şi sensul şi semnificaţia sa: „Dacă semnificaţia unui semn este un obiect perceptibil senzorial, atunci reprezentarea mea despre el este o imagine interioară" [27]. Reprezentarea este subiectivă (nu este aceeaşi la oameni diferiţi), pe cînd sensul unui semn este comun mai multor indivizi, astfel încît, dacă putem vorbi fără reticenţă despre sens ca atare, în cazul reprezentărilor trebuie să precizăm în ce timp şi cui aparţin. Semnificaţia unui nume propriu „este însuşi obiectul pe care îl desemnăm cu ajutorul ei; reprezentarea pe care o avem în legătură cu semnificaţia este cu totul subiectivă; între acestea două se află sensul. Acesta, ce-i drept, nu este subiectiv ca reprezentarea, dar nu este nici obiectul însuşi" [28]. Frege compară sensul cu imaginea lunii văzute într-un binoclu, luna cu semnificaţia, iar reprezentarea cu imaginea lunii pe retina observatorului. Deşi imaginea din interiorul binoclului este unilaterală (întrucît depinde de poziţia observatorului), ea este totuşi obiectivă, căci poate servi mai multor observatori.

După aceste distincţii prin care subliniază *obiectivitatea sensului* (deşi fundată numai pe consensul mai multor indivizi), Frege formulează ceea ce am numi o regulă; pentru a forma expresii scurte şi exacte, trebuie stabilite următoarele forme de exprimare: „un nume propriu (cuvînt, semn, conexiune de semne, expresie) exprimă sensul său şi semnifică (*bedeutet*) sau desemnează (*bezeichnet*) semnificaţia sa; printr-un semn exprimăm deci atît sensul, cît şi semnificaţia semnului" [29].

---

[24] G. Frege, *op. cit.*, p. 26.
[25] *Ibidem*, p. 26–27.
[26] *Ibidem*, p. 27.
[27] *Ibidem*, p. 29.
[28] *Ibidem*, p. 30.
[29] *Ibidem*, p. 31.

După analiza sensului și semnificației numelor proprii, Frege se ocupă de sensul și semnificația propoziției asertorice luate în totalitatea ei și de propozițiile derivate. Reținem cîteva precizări.

O propoziție asertorică conține un „gînd" (prin „gînd" Frege înțelege „conținutul obiectiv" al gîndirii, nu „activitatea ei subiectivă"). Acest „gînd" nu poate constitui semnificația propoziției, ci va trebui conceput ca sensul ei [30]. Nu putem rămîne însă la sensul propoziției (gîndul), ci trebuie să ne preocupe semnificația ei. Aceasta, întrucît ne interesează valoarea ei de adevăr. „Năzuința spre adevăr este ceea ce ne îndeamnă întotdeauna să pătrundem de la sens la semnificație" [31]. În felul acesta „vom accepta valoarea de adevăr a unei propoziții ca fiind semnificația sa" [32].

În concluzie, valoarea de adevăr a lui a=a și a=b este diferită, deoarece „drept valoare de cunoaștere a fost luat în considerație nu numai sensul propoziției, adică gîndul exprimat prin ea, ci și semnificația, adică valoarea de adevăr" [33]. Frege subliniază astfel rolul cognitiv al semnelor : gîndirea nu poate fi semnificația propoziției, ci sensul ei. Sensul poate fi însă privit la Frege ca informația despre obiect, exprimată în nume, informație bazată pe însușirile reale ale lucrurilor. El nu înțelege dialectica raportului gîndire-limbă-realitate, nu înțelegea „că sensurile numelor sînt un mijloc de reflectare a lucrurilor lumii obiective" [34].

Esențial rămîne însă faptul că sensul numelui se exprimă numai prin mijloacele limbii și că el (sensul) este concluzia cuprinsă în el despre semnificația lui.

3. *„Semantica logică" și problemele ei filozofice.* În urma lucrărilor lui Weierstrass în domeniul teoriei funcțiilor, a teoriei mulțimilor a lui Cantor și a teoriei grupurilor și mai ales a elaborării geometriilor neeuclidiene, cercetarea logică a bazelor matematicii a devenit extrem de necesară, întrucît s-a schimbat însăși concepția despre esența cunoașterii matematice.

Logica însăși a intrat într-un alt stadiu în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai ales în legătură cu necesitățile cercetării fundamentelor matematicii. Apariția logicii relațiilor (Peirce), formularea „algebrei logicii", cercetările lui Frege, Peano, Russell și Whitehead au făcut din logica matematică mijlocul cel mai puternic pentru fundamentarea științelor.

Sarcinile principale ale logicii matematice în raport cu principiile matematicii erau : a) reducerea numărului de propoziții și noțiuni pe care se bazează construcția logică a matematicii ; b) formalizarea conținutului concret al matematicii și a părților logicii necesare acestei formalizări ; c) rezolvarea paradoxelor din teoria mulțimilor și din însăși logica matematică [35]. „Scopul principal al lucrării *Principia Mathematica* era de a

---

[30] G. Frege, *op. cit.*, p. 32.
[31] *Ibidem*, p. 33.
[32] *Ibidem*, p. 34.
[33] *Ibidem*, p. 50.
[34] B. V. Biriukov, *Teoria smisla G. Freghe*, în *Primenenie loghiki v nauke i v tehnike*, Moscova, 1960, p. 511.
[35] B. Russell, N. A. Whitehead, *Principia Mathematica*, vol. I, Cambridge, University Press, 1910, p. 1.

arăta că toată matematica pură derivă din premise pur logice şi nu întrebuinţează decît noţiuni definibile în termeni logici"[36]. În procesul acestei „reduceri", Russell a elaborat metoda „*analizei logice*", cu ajutorul căreia a pus în evidenţă „propoziţiile atomare" ale matematicii, pe baza cărora se construieşte întreg edificiul acestei ştiinţe, cu ajutorul mijloacelor logic-formale. Pentru rezolvarea „paradoxelor"[37], Russell a formulat „teoria tipurilor" şi „teoria descripţiei", respectiv o teorie a ierarhiei abstracţiilor (pentru a evita paradoxele) şi aplicarea analizei la propoziţiile ce cuprind un simbolism incomplet (propoziţiile de existenţă).

Cu metoda „analizei logice" şi aplicarea ei la limbaj (L. Wittgenstein, Cercul vienez) sîntem pe calea formulării problematicii „semanticii logice", dar şi a interpretărilor ei neopozitiviste, care au dus la o „semantică filozofică". Imposibilitatea formalizării complete, semnalată de Gödel, însemna totodată că „analiza logică" nu-i suficient de aptă pentru rezolvarea sarcinilor ce şi le-a propus logicismul. Russell a aplicat însă această metodă — valabilă în construirea obiectelor matematice — la cunoaştere, transformînd-o astfel într-o metodă a filozofiei, care a dus la filozofia „atomismului logic" (prima formă a neopozitivismului), a cărui teză principală era următoarea : structura lumii este identică cu structura logicii şi cu structura limbii.

Tratatul logico-filozofic (1920) al lui L. Wittgenstein dezvoltă cîteva idei importante de semantică. Pe lîngă ontologia „atomismului logic", Wittgenstein a tratat problema imaginii, a numelui şi a sensului şi condiţiile unui simbolism precis. El pleacă de la limbă ca realitate fundamentală, ca fapt senzorial dat ; întrucît trebuie să fie ceva comun între structura frazei şi structura faptului, consideră Wittgenstein, totalitatea propoziţiilor coincide cu limbajul (orice propoziţie conţine o cunoştinţă exprimată în limbaj). Astfel limbajul devine faptul fundamental al analizei, al cărei scop este de a elimina propoziţiile considerate ca „lipsite de sens".

L. Wittgenstein a dezvoltat tezele lui Russell despre semnificaţie ca fiind relaţia dintre cuvînt (semn) şi acţiunile în care se descompune procesul „utilizării" acestuia. Pornind de la limbajul ideal, universal din *Principia Mathematica*, el a ignorat geneza semnificaţiei în cadrul limbajului ca sistem de semne. Analiza a arătat însă că un şir de expresii din limba obişnuită nu se pretează la interpretarea dată prin universalizarea limbajului „ideal".

Iată cîteva teze ale lui Wittgenstein despre sens. În propoziţie încă nu este conţinut sensul ei, ci doar posibilitatea exprimării lui. „În propoziţie este conţinută forma sensului ei, nu însă conţinutul lui"[38]. Esenţa semnului propoziţional „constă în aceea că elementele lui, cuvintele, se unesc în el în mod determinat. Semnul propoziţional este faptul... Numai faptele pot exprima sensul"[39]. În propoziţie, gîndirea poate fi exprimată astfel că obiectele gîndirii vor corespunde elementelor semnului propoziţional. „Aceste elemente le numesc « semne simple »..., care, între-

---

[36] B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, p. 93.

[37] Pentru cercetarea semnificaţiei problemei paradoxelor, vezi Gh. Enescu, *Paradoxurile logicii matematice*, în „Cercetări filozofice", 3, 1963, p. 653—673, şi continuare în „Revista de filozofie", 1964, nr. 1, p. 87—98.

[38] L. Wittgenstein, *Tratatul logico-filozofic*, ed. rusă, Moscova, IL, 1958, p. 37 (3.13).

[39] *Ibidem* (3.14 ; 3.142).

buinţate în propoziţie, se numesc nume". „Numele desemnează obiectul. Obiectul este semnificaţia lui"... „Configuraţiei semnelor simple în semnul propoziţional îi corespunde configuraţia obiectelor în starea lucrurilor"[40]. „Numele înlocuieşte în propoziţie obiectul". Aici Wittgenstein introduce subiectivismul („faptul" = fapt senzorial) şi agnosticismul: „Obiectele pot numai să le numesc. Semnele le înlocuiesc. Eu pot numai să vorbesc despre ele, nu pot să le enunţ. Propoziţia poate numai să spună cum există obiectul, nu şi ce este el ca atare"[41].

„Numai propoziţia are sens; numai în contextul propoziţiei numele capătă semnificaţie". Fiecare parte a propoziţiei, caracterizată prin sensul ei, „eu o numesc expresie (simbol)"[42]. Semnul este „partea senzorial-perceptivă a simbolului"; el „defineşte forma logică numai împreună cu aplicaţiile lui logico-sintactice"[43]. Wittgenstein a căutat să dezvolte teoria sensului a lui Frege. Ca şi la Frege, expresiei în limbă îi corespunde sensul, iar denotatului obiectul. Frege a analizat însă mai mult sensul expresiilor limbii naturale, pe cînd Wittgenstein analizează sensul în legătură cu limbile artificiale, căutînd să dea o definiţie logico-semantică a sensului, pe care îl defineşte prin conceptul de „stare a lucrurilor" (*Sachverhalt*).

Pe urmele lui Russell şi Wittgenstein, reprezentanţii „pozitivismului logic" se ocupă de analiza limbajului ştiinţei. Limbajul devine tot mai mult expresia conţinutului gîndirii cu ajutorul sistemelor de semne. Cu aceasta însă structura gîndirii se manifestă în structura limbii, şi întrucît aceasta din urmă ne este dată nemediat, înţelegerea ei devine *condiţia* înţelegerii structurii gîndirii (nu însăşi înţelegerea acesteia, cum consideră neopozitiviştii).

Spre deosebire de Russell şi Wittgenstein, R. Carnap renunţă la teza limbajului ca o combinaţie de semne exprimînd sistemul logicii universale; de asemenea, renunţă la teza lui Wittgenstein că structura limbajului „se arată" doar pe sine şi nu poate fi exprimată în limbă. După Carnap, întrucît nu există limbă unică, „ideală", alegerea limbii este convenţională. Aici se introduce convenţionalismul prin „principiul toleranţei"[44]; construirea limbajelor ca sisteme de semne devine absolut arbitrară; nu există un singur limbaj (cel fizic, cum credea Neurath), ci multiple limbaje sintactice, create prin convenţie. Cu aceasta pătrunde formalismul şi convenţionalismul neopozitivist în înţelegerea esenţei limbajului, negîndu-se funcţia reflectorie a acestuia din urmă.

R. Carnap elaborează principiile „sintaxei logice a limbajului", concepînd limbajele ca pe nişte calcule (formalisme) şi înlocuind „analiza logică" cu „metoda sintactică"[45]. El întregeşte concepţia lui Russell despre limbă ca sistem extensional cu „o limbă intensională"[46].

Carnap identifică semnificaţia cu relaţia dintre semne, susţinînd că construcţia sistemelor sintactice trebuie realizată pur formal, fără

---

[40] L. Wittgenstein, *Tratatul logico-filozofic*, ed. rusă, Moscova, IL. 1958, p. 38 (3.2; 3.201; 3.202; 3.203; 3.21; 3.22).

[41] *Ibidem*, p. 38 (3.221).

[42] *Ibidem*, p. 38 (3.3; 3.31).

[43] *Ibidem*, p. 41—42 (3.32; 3.327).

[44] R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Wien, Julius Springer, 1934, p. 44—45.

[45] *Ibidem*, p. 1—8.

[46] *Ibidem*, p. 200.

legătură cu semnificaţia semnelor. Cu aceasta el propune „metoda sintactică" de construire a limbajelor (după modelul sistemelor de calcul din logica matematică) ca unica metodă. Cum a semnalat A. Tarski însă, aceasta era o teză falsă, întrucît este posibilă o definiţie semantică riguroasă a adevărului, cu aplicare la ştiinţele deductive[47]. Ca urmare, Carnap însuşi a trecut la metoda semantică de construire a limbajelor.

Cum se defineşte obiectul semanticii logice? În articolul *Concepţia semantică a adevărului* (1944), Tarski definea semantica ca ştiinţă despre interpretarea relaţiilor dintre expresiile limbii şi obiecte şi preciza că ea urmăreşte definirea exactă a adevărului[48]. R. Carnap a dat apoi o definiţie mai completă : semantica este teoria analizei pur formale a limbajului, teoria sensului şi a interpretării. Semantica „nu conţine numai teoria desemnării, adică a relaţiilor dintre expresii şi semnificaţia lor, ci şi teoria adevărului şi teoria deducţiei logice"[49].

R. Carnap arată că e necesară „deosebirea dintre semantică şi sintaxă, adică dintre sistemele semantice ca sisteme lingvistice interpretate şi calculele pur formale, neinterpretate, adică sintaxa"[50]. În perioada „sintaxei logice a limbajului", Carnap dă prioritate sintaxei faţă de semnificaţie, în construirea limbajelor rămînîndu-se la simple „limbaje-calcul". Metoda construirii „sintactice" (axiomatice) a calculelor logico-matematice nu poate fi singura metodă. Carnap a ajuns apoi să propună o ierarhie a „limbajelor" : nivelul cel mai de sus îl ocupă „sistemul sintactic" ; interpretarea (formularea regulilor care definesc criteriul de adevăr pentru toate propoziţiile acestui sistem) dă „sistemul semantic" ; introducerea predicatelor faptice ne dă „teoria". Astfel noi putem pleca în construirea limbajelor fie de la sistemul semantic către cel sintactic, fie invers ; alegerea depinde exclusiv de noi, de ţelurile pe care le urmărim. Carnap accentuează însă în spiritul convenţionalismului său aceste posibilităţi de construire a limbajelor, ceea ce a dus la aplicarea „principiului toleranţei" la analiza semantică.

Avem un sistem semantic atunci cînd se stabilesc de la început semnificaţiile semnelor de bază şi regulile de adevăr, iar apoi principiile logice corespunzătoare lor. „Prin *sistem semantic*... noi înţelegem un astfel de sistem de reguli, formulat în metalimbă şi care se raportează la limbajul-obiect, în care aceste reguli definesc condiţiile de adevăr pentru fiecare propoziţie a limbii-obiect, adică condiţia suficientă şi necesară pentru adevărul ei. Astfel, propoziţiile se interpretează cu ajutorul regulilor, adică devin înţelese pentru că a înţelege propoziţia, a şti că în ea se afirmă înseamnă acelaşi lucru cu a şti în ce condiţii ea ar fi fost adevărată. Formulăm aceasta şi altfel : regulile definesc şi *semnificaţia* sau *sensul* propoziţiei"[51].

---

[47] A. Tarski a expus noile idei în articolul „*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*", în „Studia philosophica", Lwow, Band I, 1936, p. 261—405. Articolul figurează în culegerea *Logic, Semantic and Metamathematics*, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 152—278.

[48] A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth*, în „*Readings in Philosophical Analysis*", New York, 1949, p. 56—59.

[49] R. Carnap, *Introduction to Semantic*, Cambridge, University Press, Massachussets, Harvard, 1946, p. VI.

[50] *Ibidem*, p. VII.

[51] *Ibidem*, p. 22.

Astfel, dacă eu spun : „creionul meu este negru", condiția de adevăr va fi : „propoziția «creionul meu este negru» este adevărată atunci și numai atunci cînd creionul meu are culoarea neagră". Dacă sistemul conține un număr finit de propoziții, atunci condițiile adevărului sistemului pot fi formulate prin tabela condițiilor de adevăr pentru fiecare propoziție ; dacă sistemele lingvistice conțin un număr infinit de propoziții, o astfel de rezolvare este imposibilă și este nevoie de constituirea unor reguli generale [52].

Sensul unor asemenea construcții constă în a arăta modul în care se pot formaliza relațiile cu sens între expresiile lingvistice și a clarifica astfel cîteva reguli generale de înlocuire a unor expresii lingvistice prin altele. Aceasta ne ridică la problema adevărului în limbile formalizate, întrucît observăm că locul principal în construirea sistemelor semantice îl ocupă „condițiile de adevăr", adică o concepție anumită despre adevăr aplicabilă la limbile formalizate.

Avînd în vedere semantica ca știință a relațiilor dintre expresie și obiectul (*Sachverhalt*) la care aceasta se raportează, A. Tarski a elaborat „concepția semantică a adevărului". El a subliniat trei feluri de relații între expresie și starea de lucruri (*Sachverhalt*) : (1) semnificare ; (2) satisfacere ; (3) definire. Cuvîntul „adevăr" în limbile formalizate exprimă însușirea unor expresii anumite sau a unor propoziții, și nu relația dintre propoziție și obiect (*Sachverhalt*). Aceasta din urmă se reduce la semnificare, satisfacere și definire (cele trei condiții)[53]. O expresie este adevărată dacă satisface o funcție propozițională anumită. Ajungem la formula : „X este adevărat dacă și numai dacă P", în care X este denumirea propoziției, iar P propoziția însăși. Se face astfel distincția — fundamentală de altfel — între nivelele limbajelor și care a servit lui Tarski și ca soluție pentru evitarea paradoxelor : antinomiile apar în urma aplicării conceptului „adevăr" în cadrul limbii în care noi vorbim. Dar „limba *despre care* vorbim în nici un fel nu coincide cu limba *în care* vorbim"[54].

Deci conceptul de adevăr în limbile formalizate se obține numai prin construirea „metalimbajelor", adică a limbilor de un tip superior. Numai în aceste „metalimbi" este utilizabilă noțiunea „adevărat" și „fals", și nu în cadrul limbii obiectuale.

Conceptul semantic de adevăr prezintă un conținut rațional de necontestat, și noi nu trebuie să-l confundăm cu interpretările neopozitiviste care i s-au dat. Transformarea problemei adevărului în problema relației dintre două propoziții, și nu dintre propoziție și starea lucrurilor, a însemnat absolutizarea modului specific în care se construiește adevărul în limbile formalizate (în sensul de sisteme interpretate). Cu aceasta s-a substituit problema adevărului prin problema corectitudinii, conceptul de adevăr a pierdut conținutul lui gnoseologic.

Deci prin el însuși conceptul semantic de adevăr în cadrul construirii și analizei sistemelor semantice, adică în limitele aplicabilității lui, este complet justificat. Greșeala începe acolo unde definiția semantică a adevă-

---

[52] R. Carnap, *Introduction to Semantic*, Cambridge, University Press Massachussets, Harvard, 1946. p. 22—25.

[53] A. Tarski, *Logic, Semantic and Metamathematics*, p. 401—402.

[54] *Ibidem*, p. 402.

rului este transformată în definiția adevărului ca atare (gnoseologică)[55]. Aceasta s-a întîmplat în teoriile lui R. Carnap, care a ajuns la idealism semantic.

Spre deosebire de „empirismul logic" (prima etapă a neopozitivismului), Carnap nu mai pleacă de la „experiență", ci de la „limbă". Dacă privim obiectele ca aflîndu-se în spațiu și timp, consideră Carnap, atunci acceptăm limbajul „obiectic". „A accepta lumea lucrurilor înseamnă numai a accepta o anumită formă de limbaj... Acceptarea limbii obiective duce de asemenea și la acceptarea și afirmarea unor anumite propoziții și la credința în ele. Dar teza despre realitatea lumii nu poate fi printre aceste propoziții, pentru că ea nu poate fi formulată în limba obiectuală și, după cum se vede, în nici o altă limbă"[56]. Astfel, problema realității lumii lucrurilor îi apare lui Carnap „fără sens". „A fi real în sens științific — scrie el — înseamnă a fi element al unui sistem; deci această noțiune nu se poate aplica cu sens la sistemul însuși"[57]. Astfel el ajunge să înlocuiască sistemul realității prin sistemul limbii. Aceasta o numește Carnap „procedura *carcasei lingvistice*": introducerea unor noi obiecte înseamnă acceptarea unei noi „carcase lingvistice", adică „a unor noi forme lingvistice"[58].

Construind „limba" ca sistem ale cărui expresii se formulează în concordanță cu anumite reguli, Carnap a exclus momentele de conținut. Dar oricum, nici prin construirea teoriei formale nu se pot exclude complet aceste momente. Teoria trebuie să plece de la faptul că simbolurile ei sînt obiecte materiale, și întrucît în știință se întrebuințează sisteme formalizate, nu se poate rupe limbajul formalizat de interpretarea lui pe linie de conținut[59].

Trebuie reținut însă că R. Carnap aduce o nouă metodă a analizei semantice a semnificației. Această metodă, numită metoda *extensionalului și intensionalului*, a fost elaborată pe calea modificării și extinderii cîtorva noțiuni obișnuite, îndeosebi a noțiunilor de clasă și însușire[60]. Deosebirea dintre „extensional" și „intensional" nu presupune două genuri de obiecte, „ci este numai deosebirea între două mijloace de exprimare"[61]. El se distanțează astfel de metodele tradiționale, care priveau expresiile lingvistice ca *nume* ale unor obiecte concrete sau abstracte.

Este vorba, consideră Carnap, de „deosebirea între două procese" care duce la deosebire între doi factori semantici, pe care metoda noastră încearcă să-i explice prin „conceptul intensional și extensional al expresiei"[62]. Putem deosebi două procese în legătură cu expresia unei anumite limbi, în particular cu propoziția și părțile ei: (1) analiza expresiei cu scopul de a înțelege, de a prinde semnificația ei; acest proces este logic sau seman-

---

[55] Asupra semnificației pozitive a conceptului semantic de adevăr, vezi Gh. Enescu, *Concepția lui Tarski despre adevăr în limbile formalizate*, în „Revista de filozofie", 1964, nr. 6, p. 809—822.

[56] R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, ed. rusă, Moscova, IL, 1959, p. 302.

[57] *Ibidem*.

[58] *Ibidem*, p. 310—311.

[59] Vezi observațiile făcute de S. A. Ianovskaia în prefața la trad. rusă a lucrării amintite a lui Carnap (*op. cit.*, p. 16).

[60] R. Carnap, *op. cit.*, p. 23.

[61] *Ibidem*, p. 220.

[62] *Ibidem*, p. 291.

tic ; (2) cercetarea situațiilor faptice la care se referă expresia dată ; acest proces are o natură empirică. Cu ajutorul primului proces stabilim semnificația expresiei, și el se cheamă *intensional*, iar știind semnificația, cu ajutorul cercetării faptelor descoperim unde se îndeplinește expresia ; acest din urmă factor se cheamă *extensional*. Deci pentru fiecare expresie „se ridică problema semnificației ei și a înfăptuirii ei reale", și prin aceasta noua metodă este opusă metodei analizei relației de denumire, care nu poate distinge cele două aspecte[63].

Pe scurt, definiția semantică a adevărului nu presupune îndepărtarea de la înțelegerea materialistă a adevărului (întrucît se ia în seamă aspectul de conținut) ; ea poate fi utilizată ca metodă de descriere și analiză în cercetările semantice și nu trebuie respinsă ca atare. Pe de altă parte, definiția semantică a adevărului nu poate fi privită nici ca pur „tehnică", în afara legăturii cu analiza ei gnoseologică. Aici trebuie însă combătută teza neopozitivismului care înlocuiește relația de reflectare cu relația de exprimare sau desemnare.

Construirea sistemelor de semne și interpretarea lor trebuie privite tot în legătură cu fenomenul reflectării complexe a realității. Astfel, sistemele construite apar ca modele conținînd o cunoaștere a unui anumit domeniu al realității, și nu ca niște creații absolut arbitrare, cum în mod greșit consideră reprezentanții neopozitivismului.

Problema categoriilor semantice poate fi deci rezolvată numai pe baza înțelegerii funcțiilor limbajului în cunoaștere și comunicare, pe baza dialecticii procesului cunoașterii și acțiunii. Analiza unor categorii semantice ca expresie, semnificație, semn, obiect (semnificat) are o mare utilitate pentru înțelegerea problemelor complexe ale teoriei cunoașterii, pentru teoria adevărului.

La nivelul diferitelor științe contemporane, problema adevărului trebuie văzută în mod specific, în funcție de existența limbajelor formalizate, care oferă largi posibilități de investigație. Abia aceste noi fenomene subliniază complexitatea procesului reflectării și a raporturilor dintre rolul limbii și rolul gîndirii în cunoaștere.

---

[63] R. Carnap, *op. cit.* p. 295.

SISTEMELE INTEGRALE ÎN CHIMIE ȘI EVOLUȚIA LOR *

DE

UROȘ TOMIN

Studiul își propune să prezinte, pe baza generală a teoriei sistemelor, evoluția materiei lipsite de viață, și în primul rînd evoluția substanțelor studiate de chimie. Autorul caută să stabilească legătura generală dintre formele de existență a materiei studiate de fizică, evoluția lor și formele chimice de existență a materiei, precum și legătura dintre acestea din urmă și sistemele materiale vii, argumentînd caracterul necesar al saltului de la natura lipsită de viață la natura vie.

Obiectul științelor naturii este lumea materială, care nu este o entitate nediferențiată. Ea este o unitate a diferitelor sisteme materiale integrale, mai mult sau mai puțin autonome.

Ce este un sistem material integral? Care este deosebirea dintre un asemenea sistem și un sistem oarecare? Drept sistem integral poate fi considerat un ansamblu de obiecte materiale a căror legătură și interacțiune duce la apariția unor proprietăți integrative noi pe care nu le posedă părțile constitutive ale ansamblului [1]. Care sînt trăsăturile caracteristice ale unui sistem integral? Orice sistem integral are o *compoziție* materială, un număr de părți componente, elemente, organe etc. Aceste părți componente sînt orînduite într-un anumit fel, ceeea ce înseamnă că sistemul respectiv posedă o anumită *structură*. Părțile componente din această structură sînt legate între ele, interacționează într-un anumit fel. Într-unele sisteme această legătură și interacțiune pot fi de o anumită natură, iar în altele de o altă natură; ele pot fi de asemenea mai slabe sau mai tari. Eliminarea unor părți componente dintr-un sistem, chiar schimbarea așezării lor, duce sau la modificarea sistemului sau la transformarea

* În lucrarea de față avem în vedere sistemele integrale naturale principale studiate de chimie.

[1] Vezi V. G. Afanasiev, *O prințipah klassifikații țelostnih sistem*, în „Voprosî filozofii" 1963, nr. 5, p. 32.

lui radicală. Aceasta înseamnă că într-un sistem integral există nu numai o interacțiune a elementelor componente, ci și o interacțiune a elementelor și a întregului. Părțile componente ale sistemului în cauză reprezintă și ele sisteme integrale subordonate sistemului în care sînt incluse. Proprietățile acestor sisteme, comportarea lor influențează într-o măsură mai mare sau mai mică proprietățile și comportarea sistemului material căruia îi aparțin. Aceasta se observă mai ales în cazul sistemelor integrale mai complicate, de pildă al organismelor vii. Modificările aduse părților componente, organelor unui sistem material viu, organe care și ele reprezintă sisteme integrale, duc la anumite schimbări, modificări în comportarea organismului respectiv.

Nici un sistem integral nu există izolat, ci se află, într-un fel sau altul, în legătură cu alte sisteme integrale, cu mediul înconjurător. Legătura și interacțiunea sistemelor cu mediul înconjurător determină într-o anumită măsură proprietățile și comportarea sistemului respectiv. În această interacțiune, unele sisteme se comportă ca sisteme relativ închise, care efectuează doar un schimb de energie cu mediul, iar altele (de pildă organismele vii) efectuează atît un schimb de energie, cît și unul de substanțe (sisteme deschise).

Interacțiunea părților componente ale sistemului, care constituie de fapt un mod de manifestare a contradicției interne a sistemului și interacțiunea sistemului respectiv cu mediul înconjurător—contradicția externă a sistemului —, stau la baza mișcării evolutive a sistemului respectiv. Faptul că un sistem integral este compus din alte sisteme integrale mai simple, că un sistem mai simplu poate evolua spre un sistem mai complex sau, invers, că un sistem mai complex poate involua spre un sistem sau o serie de sisteme mai simple, precum și faptul că nici un sistem material integral nu există izolat, ci în legătură cu alte sisteme, ne duce spre înțelegerea dialectică, istorică a sistemelor integrale.

Lumea materială sau diferite părți ale ei constituie sisteme ale sistemelor, un rezultat al evoluției sau involuției materiei în veșnică mișcare. O macromoleculă, de exemplu, este un sistem în care sînt încorporate alte sisteme mai simple : molecule, atomi, particule elementare.

Faptul că în lumea materială există diferite nivele cantitative și calitative de existență a materiei (lumea anorganică și lumea organică, lumea microcosmică, macrocosmică și megacosmică) determină și existența unor sisteme integrale de ordin diferit, guvernate de legi radical deosebite.

Sistemele materiale au diferite grade de stabilitate și de integralitate. Unele dintre ele au o stabilitate foarte mare (atomii unor elemente chimice de pildă), iar la altele această stabilitate este relativ foarte mică (de exemplu radicalii liberi). Dacă la unele sisteme gradul de integralitate este foarte ridicat (atomii, moleculele, organismele vii), la altele el este puțin pronunțat (sistemele planetare, sistemele galactice). Dacă un atom pierde un proton, el se transformă într-un alt element chimic sau, dacă într-un organism viu încetează să funcționeze un organ, organismul respectiv piere. Un sistem galactic însă nu-și schimbă integralitatea dacă explodează o stea sau un roi de stele.

Pe lîngă caracteristicile menționate, fiecare sistem integral are și o serie de alte caracteristici esențiale pentru comportarea lui generală.

Printre acestea relevăm mai ales entropia sistemului care poate fi ridicată (un grad scăzut de ordine şi de organizare) sau scăzută (un grad înalt de ordine şi de organizare). După cum vom vedea mai tîrziu, tocmai această caracteristică ne ajută să înţelegem mai bine mişcarea, transformarea sistemelor integrale în natură.

Care sînt sistemele integrale din natură? Particulele elementare, cîmpurile, atomii, moleculele, macromoleculele, cristalele, rocile, proteinele, celulele vii, organismele vii, speciile, biosfera, corpurile cereşti, sistemele planetare, sistemele galactice, sistemele metabolice, acestea sînt sistemele materiale integrale principale, punctele nodale ale mişcării materiei.

Împărţirea sistemelor naturale, inclusiv cea dată în rîndurile de mai sus, are un caracter relativ. Toate hotarele şi lumea materială nefiind rigide, ci mobile, şi sistemele integrale sînt strîns legate unul de altul,se întrepătrund, trec, se transformă unul într-altul.

„Cu cît pătrundem mai departe şi mai adînc în materie. . ., cu atît sîntem mai frapaţi de interdependenţa părţilor ei. . . — arată celebrul paleontolog P. T. de Chardin. — Este imposibil a intra în această reţea, a izola o porţiune fără ca această reţea să fie ruptă şi desfăcută la toate marginile ei" [2].

O ştiinţă a naturii sau alta decupează o parte a lumii materiale şi o studiază. Aceste decupări succesive au avut un caracter procesual, legat de istoria cunoaşterii ştiinţifice. De aceea ar fi greşit a crea impresia că ştiinţele naturii ar fi efectuat această decupare pe baza teoriei sistemelor. Se poate însă spune că constituirea ştiinţelor naturii a avut loc şi pe baza unor principii care de foarte multe ori intuiau principiile teoriei actuale a sistemelor.

Pentru a înţelege obiectul fiecărei ştiinţe naturale, pentru a o delimita de alte ştiinţe ale naturii, pentru a înţelege şi înlătura paralelismele, este necesar a analiza conţinutul lor şi din punctul de vedere al teoriei sistemelor. Considerăm că teoria sistemelor nu este criteriul unic pentru analiza unei ştiinţe sau alteia, dar pentru ştiinţele naturii ea este unul dintre cele mai importante.

Există obiecţii conform cărora, cînd se analizează obiectul unor ştiinţe, cînd se vorbeşte despre formele de existenţă a materiei care intră în obiectul ştiinţelor naturii, se porneşte de la ştiinţele deja constituite şi, prin urmare, o asemenea analiză n-ar aduce nimic nou. Nu se poate nega că există pericolul de a ne învîrti într-un cerc. Cum se poate evita un asemenea cerc vicios? Un lucru este cert: ştiinţele, printre care şi ştiinţa chimiei, care ne interesează aici, trebuie luate şi analizate aşa cum există. Analiza de pe poziţiile teoriei sistemelor nu poate să nu aducă un anumit spor de cunoştinţe în ceea ce priveşte obiectul şi structura chimiei, să nu scoată la iveală anumite legături şi conexiuni necunoscute pînă acum.

Accentul lucrării noastre va cădea mai ales asupra analizei sistemelor integrale studiate de chimie din punctul de vedere al genezei şi dezvoltării lor, al legăturii lor cu alte sisteme — fizice, geologice, biologice —, al transformării sistemelor chimice în sisteme materiale integrale mai complexe. Dacă metoda istorică de cercetare s-a statornicit într-o serie de

[2] Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, Londra, 1965, p. 44.

științe ale naturii, ca geologia, biologia, antropologia ș. a., în fizică și în chimie ea este aproape absentă. Credem că analiza unor fenomene chimice din puntul de vedere al teoriei sistemelor permite o abordare care să dezvăluie istorismul formelor chimice de existență a materiei.

O asemenea abordare prezintă multe dificultăți, proprii cercetării în științele în care teoria se dezvoltă într-un interval de timp care este prea scurt pentru ca obiectul studiat să se schimbe cît de puțin. În asemenea științe, printre care se află fizica, chimia, astronomia ș. a., este foarte greu de aplicat metoda istorică de cercetare folosită cu succes în științele în care într-un fel sau altul evoluția, istoria obiectului poate fi urmărită. Pentru a surprinde istoria fenomenului cercetat trebuie să ne folosim mai ales de metoda logică de cercetare. Acest lucru este posibil datorită faptului că metoda logică este „metoda istorică, dar degajată de forma istorică. . .” [3]. Între metoda logică și cea istorică există o unitate dialectică. Dacă logicul se găsește în unitate cu istoricul, evoluția logică a cunoașterii trebuie să reflecte evoluția istorică a dezvoltării obiectului cercetat.

1. Abordînd analiza sistemelor integrale în chimie, se pune problema care este criteriul pe baza căruia un sistem sau altul este considerat chimic sau fizic. Această problemă este cu atît mai acută, cu cît, după cum se știe, fizicienii și chimiștii duc dispute aprige în jurul apartenenței unor sisteme materiale. După părerea noastră, există o caracteristică generală a fenomenului chimic : transformarea calitativă a substanțelor, prin care se schimbă compoziția și structura sistemelor participante, precum și interacțiunea în cadrul acestora. Avînd în vedere acest criteriu general, se poate pune întrebarea dacă și sistemele materiale deocamdată cele mai simple — particulele elementare — pot fi considerate ca fiind chimice. Este știut că în anumite condiții are loc transformarea *calitativă* a acestor sisteme. Și totuși, aceste transformări nu sînt încadrate în fenomenul chimic, ci sînt considerate a fi un fenomen fizic. Motivul trebuie căutat, după părerea noastră, tocmai în structura și obiectul chimiei, așa cum s-au constituit ele istoricește, precum și în conținutul metodelor de cercetare de care dispune chimia și care nu erau adecvate pentru cercetarea transformărilor particulelor elementare.

Particulele elementare pot acționa însă asupra unor sisteme mai complexe. De asemenea ele sînt părți constitutive ale unor sisteme mai complexe, ale atomilor, moleculelor ș. a. Atomii constituie însă și obiectul cercetărilor chimice. Schimbarea lor calitativă este considerată deja drept un fenomen chimic. Această schimbare poate avea loc pe două căi : a) prin acțiunea microparticulelor sau a radiațiilor asupra nucleelor lor și b) prin interacțiunea atomilor. Primul fel de transformare este obiectul studiului atît al fizicii (fizica atomică), cît și a chimiei (chimia nucleară). Deși există moduri diferite de abordare a acestor transformări în fizică și în chimie, totuși de foarte multe ori cercetările acestui fenomen efectuate de fizică și cele efectuate de chimie coincid.

Pentru noi este important de subliniat faptul că atomul apare ca un sistem integral care intră în domeniul preocupărilor chimice. Ca sistem

---

[3] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1960, p. 267.

integral, atomul, după cum se ştie, este compus dintr-o serie de alte sisteme mai simple : electroni, protoni, neutroni, mezoni, particule neutrino. Aceste părţi componente ale atomului sînt orînduite în aşa fel, încît atomul fiecărui element chimic este caracterizat printr-o structură bine determinată. În timp ce protonii, neutronii, mezonii ş. a. alcătuiesc nucleul atomului, electronii ocupă într-un număr determinat anumite orbite aflate în jurul nucleului. Atît între particulele nucleului, cît şi între nucleu şi electroni există interacţiuni concretizate în cîmpuri electromagnetice şi nucleare. Deosebirile calitative dintre atomii diferitelor elemente chimice sînt determinate atît de componenţa lor — numărul de electroni şi nucleoni —, cît şi de interacţiunea diferită, determinată de aceste deosebiri calitative ale părţilor componente.

Atomii diferitelor elemente chimice reprezintă exemple clasice ale sistemelor integrale.

Există o ierarhizare naturală a sistemelor integrale atomice după gradul de complexitate a structurii lor, ierarhizare care şi-a găsit o expresie ştiinţifică în elaborarea sistemului periodic al elementelor de către D. I. Mendeleev. Sistemul periodic al elementelor este un sistem teoretic care ne dezvăluie proprietăţile şi legile comportării elementelor chimice, caracterul complex al lumii elementelor, asemănările şi deosebirile dintre ele etc. Printr-un sistem teoretic înţelegem o încercare ştiinţifică de a clasifica, orîndui lucruri şi fenomene naturale, inclusiv sistemele integrale naturale, pe baza cunoaşterii unor proprietăţi şi legităţi care guvernează aceste lucruri şi fenomene. O asemenea clasificare ne duce la descoperirea unor conexiuni, corelaţii şi legităţi mai profunde ale fenomenelor studiate, cum este cazul şi cu sistemul periodic al elementelor.

Aranjate în ordinea schimbării numărului lor de ordine (a sarcinii nucleului), dispuse în diferite şiruri şi grupe, elementele chimice, sau, mai exact spus, atomii lor, ne dezvăluie o periodicitate a proprietăţilor lor, o repetare periodică a acestora. Astfel, de pildă, fiecare element dintr-o grupă îşi găseşte după un oarecare număr de alte elemente, un element analog. Elementele H, Li, Na, K, Rb, Cs ş. a. sînt elemente chimice analoge, deşi sînt diferite în ceea ce priveşte structura lor generală. Toate aceste elemente se aseamănă unul cu altul prin faptul că fiecare are numai cîte un element în ultimul strat electronic, care joacă un rol fundamental în transformarea chimică. Sînt grupe ale elementelor chimice care au în comun existenţa a cîte două sau a cîte trei sau patru electroni în ultimul strat electronic, ceea ce determină o asemănare strînsă între proprietăţile lor chimice.

Ce înseamnă acest lucru din punct de vedere al teoriei sistemelor? Dacă atomii fiecărui element chimic constituie sisteme integrale distincte, în diferite grupuri ale lor există elemente care, asemănîndu-se între ele prin structura învelişului electronic exterior, pot fi încadrate în anumite subsisteme, tipuri de sisteme.

Mai departe, există elemente care au aceeaşi tendinţă de a atrage electroni şi a forma ioni negativi, după cum există elemente cu tendinţă de a ceda electroni şi a forma ioni pozitivi. Primele elemente pot fi incluse în subsistemul elementelor electronegative (nemetale), iar elementele din urmă în subsistemul elementelor electropozitive (metale). Toate elementele din grupele secundare sînt metale cu caracter electropozitiv

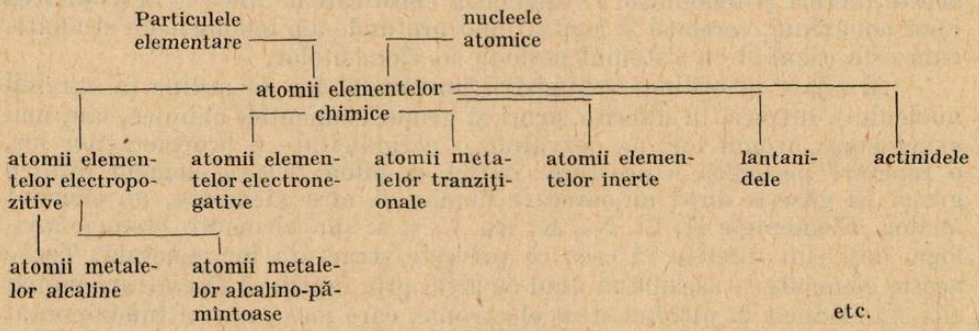
slab. Ele formează subsistemul metalelor tranziționale. Există de asemenea un subsistem al elementelor care au o reactivitate chimică foarte scăzută, aproape inexistentă și care se aseamănă între ele prin faptul că toate au în învelișul lor electronic exterior cîte opt electroni. Este vorba de așa-zisele gaze inerte : Ne, Ar, Kr, Xe, Rn.

În sistemul periodic al elementelor chimice există de asemenea elemente cu proprietăți fizice și chimice atît de asemănătoare, încît izolarea lor în stare pură a constituit una dintre cele mai grele probleme ale chimiei analitice. Este vorba de așa-zisele lantanide, în număr de 14. Din punct de vedere structural, toate lantanidele se aseamănă între ele prin faptul că au același număr de electroni în cei doi orbitali exteriori (P, Q), ceea ce determină și marea asemănare a proprietăților lor chimice. Identice sînt și straturile K, L, M, în timp ce stratul N al fiecărui lantanid începînd cu Ce și terminînd cu Lu are cu un electron mai mult, de la 19 pînă la 32, cît are elementul Lu.

Asemănătoare cu grupa lantanidelor este și grupa actinidelor.

Fără a intra într-o analiză mai largă a sistemului periodic al elementelor, putem ajunge la concluzia că atomii elementelor chimice, deși diferiți ca sisteme integrale materiale, pot fi împărțiți în diferite tipuri de sisteme care cuprind elemente cu structuri și proprietăți fizico-chimice asemănătoare.

Pe baza considerentelor de mai sus se poate alcătui următoarea schemă :



Schema 1

Această împărțire a elementelor chimice are o semnificație principială în sensul că anumite grupuri de elemente chimice, ca sisteme integrale simple din punct de vedere chimic, au tendința de a forma compuși analogi, adică sisteme integrale chimice complexe, despre care va fi vorba în altă parte a lucrării de față.

Tabloul mendeleevian al elementelor chimice nu reprezintă numai o clasificare, o sistematizare a atomilor elementelor chimice ca sisteme integrale, deși intenția reală a creatorului său nu depășea acest scop. Fără să-și dea seama de acest lucru, prin sistemul său periodic Mendeleev a dat științei istoria elementelor chimice. Și aceasta fără să aibă la îndemînă materialul care ar da indicații asupra caracterului istoric al substanțelor chimice. În fața lui se aflau elementele care de mult ajunseseră în stadiul în care, cu posibilitățile științei de atunci, era aproape imposibil

a se discerne măcar un semn al vreunui proces evolutiv sau involutiv. Şi totuşi, în esenţa sa adîncă, sistemul periodic ne înfăţişează tabloul măreţ al procesului de complicare a substanţelor chimice, care priveşte nu numai planeta noastră, ci şi fenomenele materiale din cosmos, după cum a demonstrat cercetarea ştiinţifică contemporană.

Sistemul periodic a fost un rezultat al construcţiei logice bazate pe fapte experimentale. Tocmai cu ajutorul metodei logice de cercetare Mendeleev a reuşit acea performanţă care a introdus în chimie şi în fizică un punct de vedere istoric [4]. Aceasta înseamnă că atomii ca sisteme integrale constituie entităţi materiale organic legate una de alta, capabile să se transforme una în cealaltă. Este suficient, de pildă, ca într-un atom să fie introduse sau să fie eliminate din el una, două sau mai multe părţi componente ale sale, ca el să înceteze de a fi ceea ce este şi să se transforme într-un alt sistem integral. Descoperirea fenomenului radioactivităţii, al transmutaţiei elementelor, al radioactivităţii artificiale ş. a. au constituit dovezi experimentale ale posibilităţii transformării unui element chimic într-altul. De fapt, radioactivitatea naturală a unor elemente chimice poate fi considerată drept un aspect al procesului istoric al elementelor chimice pe planeta noastră, care în mare a fost încheiat.

Descoperirea unor procese de transformare a atomilor în cosmos, în stele îndeosebi, a aruncat o lumină puternică asupra întregului proces istoric al elementelor chimice [5]. Ajunşi pe planul cosmic al existenţei substanţelor chimice, este nevoie să facem anumite precizări. Pe acest plain este greu a se vorbi nediferenţiat despre evoluţia materiei. Fiind infunit, universul nu are o direcţie unică de mişcare. Dacă într-o parte a niversului putem observa un proces evolutiv al substanţei, în sensul complicării elementelor chimice, în alte părţi putem observa procese de natură opusă, procese involutive, procese de degradare a elementelor, a substanţelor (degradare ca proces opus complicării lor). Universul infinit oferă posibilităţi infinite de mişcare a materiei.

Dacă în cosmos nu există alte elemente chimice decît cele cunoscute şi pe planeta noastră, fapt dovedit de astrofizică şi de astrochimie, atunci sistemul periodic valabil pentru elementele terestre este în principiu valabil şi pentru elementele aflate în alte corpuri cereşti.

Dacă sistemul periodic aşa cum l-a elaborat Mendeleev constituie un sistem teoretic, el reflectă totuşi o ordine a elementelor existentă în mod obiectiv, după cum reiese din cele spuse mai sus. Atomii elementelor chimice alcătuiesc un sistem material coerent în care părţile componente sînt legate genetic una de alta. Am putea numi un asemenea sistem, sistem genetic, spre deosebire de un sistem integral. Sistemul genetic al elementelor chimice nu are integralitate în sensul în care are un atom oarecare. În timp ce un atom sau altul poate fi localizat în mod precis, adică se pot stabili coordonatele, se poate stabili structura, în cazul unui sistem genetic acest lucru nu este posibil. Dacă am vrea să facem acest lucru în cazul elementelor chimice, ar trebui să cuprindem asemenea mase

---

[4] În lucrarea *Dialectica materialistă — metodologia generală a ştiinţelor particulare*, Bucureşti, Edit. Academiei R.P.R., 1963, în capitolul *Metoda ridicării de la abstract la concret*, am încercat să dezvăluim mecanismul logic al elaborării sistemului periodic al elementelor.

[5] În legătură cu această problemă, vezi articolul nostru *Datele chimiei cosmice şi unitatea materială a lumii*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 10.

materiale uriașe, cum este planeta noastră, ori sistemul solar, sau sistemele galactice. În cadrul acestor mase, răspîndirea diferitelor specii de atomi nu este de loc egală și totuși între atomi există o legătură materială strînsă, organică : ei sînt rezultatul transformării reciproce. Or, tocmai acest lucru este determinant pentru existența sistemelor genetice.

2. După cum s-a arătat, elementele chimice rareori există (cel puțin în planeta noastră) în stare atomică ; în general, ele există în stare moleculară. În cazul elementelor chimice, moleculele sînt compuse dintr-un singur fel de atomi. Combinarea atomilor de diferite feluri duce la formarea compușilor chimici. Moleculele elementelor chimice și diferiții compuși chimici reprezintă sisteme integrale chimice mai complexe, treaptă mai înaltă în evoluția materiei. Aceste sisteme chimice pot să se deosebească între ele nu numai prin compoziția diferită, prin caracterul diferit al părților componente, ci și prin felul în care aceste părți componente sînt legate între ele, mai precis prin felul legăturii chimice, prin felul interacțiunii dintre ele. Această legătură, după cum se știe, poate fi electrostatică (electrovalența), covalentă, coordinativă și metalică.

Fără a intra în descrierea și explicarea mai amănunțită a diferitelor tipuri de legături chimice, trebuie să subliniem că, din punctul de vedere al teoriei sistemelor, deosebirea între aceste tipuri constă în existența de tipuri diferite de interacțiuni între sisteme integrale chimice mai simple, în primul rînd a atomilor. Existența diferitelor tipuri de legături chimice înseamnă de fapt existența a tot atîtea tipuri de sisteme integrale chimice.

De fapt, dacă se schimbă compoziția unui sistem chimic sau structura lui sau, legat de compoziția și de structura sistemului, interacțiunea în cadrul acestuia, sistemul respectiv se transformă într-un alt sistem integral chimic. Cu alte cuvinte, compoziția, structura și interacțiunea sînt, după cum am arătat deja la începutul lucrării, caracteristicile fundamentale ale sistemelor integrale în chimie. Acest fapt determină existența a nenumărate sisteme și subsisteme integrale în chimie. Orice compus chimic este un sistem integral care poate fi clasificat, în funcție de diferite caracteristici, în grupe sau subgrupe. La această problemă vom mai reveni în expunerea noastră.

Compușii chimici nu există aproape niciodată în forma lor cea mai simplă. Astfel este imposibil a găsi numai o moleculă, ci întotdeauna un număr foarte mare de molecule la un loc. O asemenea aglomerare de molecule poate exista în diferite stări de agregare — solidă, lichidă și gazoasă —, în funcție de tăria forțelor de atracție existente între moleculele respective (forțe van der Waals). După părerea noastră, stările de agregare reprezintă și ele sisteme integrale care se deosebesc între ele printr-o caracteristică foarte importantă: intensitatea interacțiunii între molecule. Diferite stări de agregare se comportă deosebit, această comportare fiind guvernată și ea de legi deosebite. Cu alte cuvinte, aceeași substanță chimică poate fi inclusă în trei subgrupe de sisteme integrale.

Starea de agregare solidă cuprinde, la rîndul său, ca sisteme integrale formele cristalină și amorfă. Elementele chimice pot exista de asemenea în diferite forme alotropice, care pot fi considerate și ele drept tipuri deosebite de sisteme integrale. În cazul diferitelor forme alotropice, compoziția chimică este identică numai în așezarea părților componente — structura — în timp ce interacțiunea dintre ele este diferită,

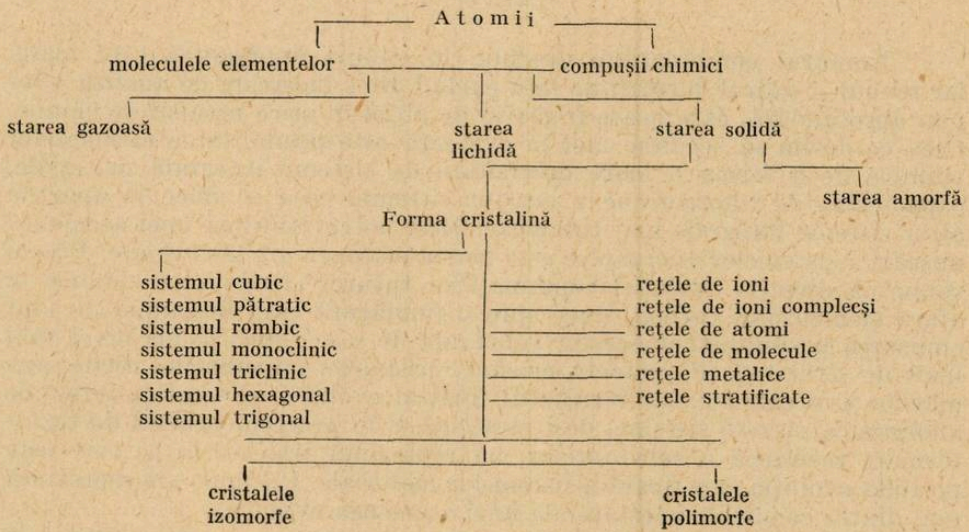
fapt care justifică considerarea formelor alotropice ca sisteme integral deosebite.

După cum se ştie, din punctul de vedere al conţinutului structurii lor, cristalele se împart în mai multe subgrupe de sisteme integrale : cristalele cu reţele de ioni, cristalele cu reţele de ioni complecşi, cristalele cu reţele de atomi, cristalele cu reţele metalice, cristalele cu reţele stratificate.

Din punctul de vedere al structurii formei, al modului cum sînt aşezate părţile componente ale cristalelor, cristalele pot fi împărţite mai departe în următoarele subgrupe de sisteme integrale : sistemul cubic, sistemul pătratic, sistemul rombic, sistemul monoclinic, sistemul triclinic, sistemul hexagonal, sistemul trigonal.

Structura cristalină depinde de compoziţia chimică a substanţei, de dimensiunile părţilor componente şi de natura forţelor care unesc aceste părţi (electrostatice sau covalente).

Pe baza celor spuse mai sus putem alcătui următoarea schemă a sistemelor integrale.



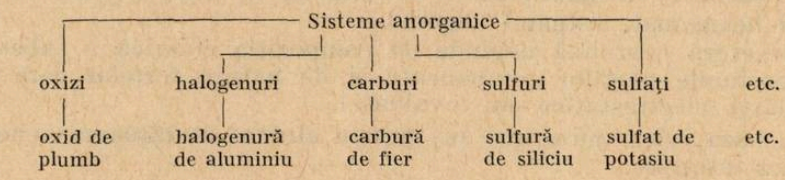
Schema 2

Această schemă reproduce în linii foarte generale o direcţie mare în procesul de complicare a materiei.

3. Schema de mai sus poate fi însă concretizată, ceea ce ne-ar da o viziune mai clară asupra evoluţiei materiei în general. Compuşii chimici, după cum se ştie, se împart în compuşii-sisteme anorganice şi compuşii-sisteme organice. Deosebirea dintre aceste două grupuri mari de sisteme integrale chimice constă în natura diferită a părţilor lor componente, în structura acestor sisteme şi în interacţiunea din cadrul lor şi cu alte sisteme integrale.

În sistemele anorganice intră combinaţiile tuturor elementelor chimice, în timp ce în sistemele organice intră combinaţiile carbonului.

Distingem grupuri mari de sisteme anorganice, de pildă combinațiile oxigenului — oxizi — combinațiile elementelor halogene — halogenuri, carburi, sulfuri, sulfați, nitrați etc. Indiferent cu care element chimic s-a combinat oxigenul, de pildă asemenea compuși, sistemele au anumite proprietăți chimice comune. Același lucru se poate spune despre carburi, halogenuri și alți compuși chimici. Dacă compusul chimic ca atare reprezintă nivelul general de existență a sistemului integral în chimie, oxizii, halogenurile ș. a. constituie treapta particulară, iar anumiți compuși concreți, de pildă anumiții oxizi ai anumitor elemente chimice, reprezintă treapta singulară a existenței sistemelor în chimia organică.



Schema 3

Numărul combinațiilor posibile în chimia anorganică este mare, iar scopul și cadrul lucrării de față exclud orice încercare de analiză a lor mai aprofundată, care poate fi găsită de altfel în orice manual de chimie. Ceea ce dorim să scoatem aici în evidență este posibilitatea elementelor chimice de a forma o mare diversitate de sisteme integrale materiale, capacitatea de interacțiune a acestor sisteme, ceea ce duce la apariția altor sisteme integrale mai complexe. Deși potențialitatea unei asemenea mișcări a sistemelor anorganice este foarte mare, ea are însă limite. Putem spune că direcția evoluției combinațiilor tuturor elementelor chimice în afara elementului carbon, duce spre o fundătură care înseamnă de fapt epuizarea posibilităților acestor substanțe de a se ridica la un nivel mai înalt de structură. Pe planeta noastră, cristalele, minereurile, rocile, apa mărilor și oceanelor sînt rezultatul final al evoluției sistemelor integrale anorganice. Aceste sisteme, deși participă și în procesul general de transformare reciprocă a substanțelor, nu reprezintă traiectoria pe care este posibilă evoluția superioară a sistemelor materiale. Cel mult ele reprezintă una dintre condițiile necesare ale unei asemenea evoluții.

4. Sistemele integrale chimice în care intră mai ales carbonul și un număr de alte elemente chimice — hidrogenul, oxigenul, azotul ș. a. — sînt înzestrate cu potențialități și cu posibilități mult mai mari de complicare, de transformare în sisteme integrale mai complexe. De altfel, însuși faptul că numărul combinațiilor carbonului este mult mai mare decît numărul combinațiilor tuturor celorlalte elemente luate la un loc este foarte semnificativ în ceea ce privește aceste posibilități.

Ca și în cazul sistemelor integrale anorganice, și în cazul celor organice putem distinge diferite clase de sisteme (de exemplu hidrocarburile se împart în hidrocarburi saturate aciclice, nesaturate aciclice, saturate ciclice, nesaturate ciclice, aromatice etc.).

Mai clar decît în cazul combinațiilor anorganice, în cazul combinațiilor organice devin evidente trăsăturile lor de sistem, fapt concretizat în teoria structurii chimice. După cum se știe, această teorie arată că o

moleculă nu este o îngrămădire întîmplătoare de atomi, ci o particulă cu o anumită aşezare a atomilor, adică cu o anumită structură. Natura chimică a unei particule compuse este determinată de natura elementelor care o compun, de numărul lor, de aşezarea lor în spaţiu şi de interacţiunea lor. Este suficient a schimba locul în spaţiu al unui atom sau radical ca să se schimbe proprietăţile chimice ale compusului respectiv (izomeria chimică). Chimia modernă a stabilit importanţa deosebită pe care interacţiunea atomilor dintr-un compus o are pentru integralitatea şi proprietăţile compusului respectiv (teoria rezonanţei).

În noianul de sisteme integrale organice, numai foarte puţine dintre ele au posibilitatea unei complicări continue şi nelimitate. Această posibilitate este legată de proprietatea unor sisteme integrale chimice de a se înlănţui — polimeriza — şi forma astfel moleculele uriaşe, aşa-zisele macromolecule. În felul acesta, natura a ajuns să creeze macromoleculele proteinelor, care reprezintă substratul proceselor vitale. Macromoleculele sînt sisteme integrale care conţin mii de molecule, legate între ele după nişte reguli foarte stricte. Ştiinţa modernă a reuşit să descifreze structura amănunţită a unor proteine mai mici (partea componentă principală a lor fiind aminoacizii) şi chiar să sintetizeze în laborator un număr de proteine (hormonii). Cele mai impresionante realizări s-au obţinut însă în domeniul acizilor nucleici, care au molecula constituită din multe mii de unităţi, toate asamblate între ele într-un mod regulat.

Toate acestea sînt mai mult sau mai puţin cunoscute şi de aceea nu dorim să ne oprim amănunţit asupra problemei biopolimerilor. Ceea ce ne interesează este întrebarea de ce anumitor sisteme integrale le este deschisă calea spre complicarea continuă, spre evoluţia superioară, în timp ce altor sisteme o asemenea cale le este închisă ? Fără îndoială, cauza trebuie căutată în anumite proprietăţi ale acestor sisteme şi ale părţilor lor componente.

Astfel, este de mult cunoscută proprietatea atomilor de carbon de a se uni între ei formînd lanţuri sau inele cu număr mare de atomi de carbon, proprietate pe care nu o au celelalte elemente şi care stă la baza unui număr atît de mare de combinaţii organice. Dacă această proprietate poate explica marea varietate a sistemelor integrale organice, ea încă nu ne dă explicaţia de ce unele dintre aceste sisteme au posibilitatea de a depăşi nivelul materiei lipsite de viaţă. Datele mai recente ale ştiinţei au reuşit să arunce lumină şi asupra acestui aspect al problemei.

E. Schrödinger arată că organismele vii constituie sisteme chimice cu multă ordine şi organizare şi de aceea cu entropie scăzută [6].

Materia vie ajunge în starea de echilibru chimic, adică în starea de entropie maximă, abia după moarte şi descompunere. Starea de echilibru chimic este evitată prin faptul că organismele vii asimilează substanţe cu entropie scăzută şi elimină substanţe cu entropie mare [7].

Carbonul, hidrogenul, azotul şi oxigenul fac parte în proporţie de 99% din materia vie. Or, s-a stabilit că dintre toate elementele chimice carbonul are entropia şi capacitatea calorică cea mai scăzută (la temperaturi

---

[6] E. Schrödinger, *What is Life*, University. Press, Cambridge, 1955, p. 19, 34 şi 68.

[7] A. A. Cochran, *Life and the Wave Properties of Matter*, în „Dialectics", nr. 75/76, vol. 19, nr. 3/4, 1965, p. 291.

terestre obișnuite) *. La aceste temperaturi entropia și capacitatea calorică a hidrogenului, azotului și oxigenului sînt foarte scăzute [8].

Entropia și capacitatea calorică scăzută sînt caracteristice și pentru aminoacizii obținuți prin hidroliza proteinelor. Se presupune că entropia și capacitatea calorică a proteinelor trebuie să fie mai scăzute, și aceasta din două motive : 1) cînd aminoacizii se unesc pentru a forma proteine, există mai puține capete libere ale lanțurilor moleculare și de aceea mai puține grade de libertate pentru absorbția energiei calorice și 2) legăturile de hidrogen existente în proteine, ca și în acizii nucleici, reduc și mai mult numărul acestor grade de libertate [9].

Explicația fizică a faptului că sistemele biologice au capacitatea calorică scăzută a fost oferită de către teoria mecanică-cuantică. Ea constă în faptul că schimbul energetic al substanțelor vii cu mediul înconjurător este foarte scăzut. Datorită acestui fapt, o substanță cu capacitate calorică scăzută posedă numai un număr mic de atomi la care aspectul corpuscular este predominant. De aceea substanțele cu capacitatea calorică scăzută posedă grade înalte de predominanță a laturii lor ondulatorii. Proprietățile de undă care predomină în orice substanță la temperatura de zero absolut predomină chiar la temperatura de cameră în cazul substanțelor avînd capacitatea calorică scăzută, cum sînt substanțele vii **. Rezultă că elementele cu capacitatea calorică cea mai scăzută sînt și elementele la care predomină proprietatea de undă. Tocmai elementele care îmbină aceste două proprietăți joacă rolul primordial în apariția și evoluția vieții. Cu alte cuvinte, posibilitatea complicării continue a sistemelor integrale chimice rezidă în unele proprietăți fizice ale acestor sisteme care le deosebesc de alte sisteme [10]. Deși aceste fapte nu dau explicația completă a posibilității saltului materiei lipsite de viață la materia vie, ele sînt de natură să ne dea unele indicii foarte prețioase în această privință.

O altă caracteristică foarte importantă a sistemelor integrale care intră în compoziția substanțelor vii este fenomenul de rezonanță electronică [11]. Rezonanța apare în acidul dezoxiribonucleic, clorofilă ș.a. Rezonanța electronică este un aspect foarte important al legăturilor chimice la care participă carbonul, hidrogenul, azotul, oxigenul, elementele în care predomină proprietățile de undă, adică elemente de cea mai mare importanță pentru sistemele integrale biologice. Acest fapt arată că rezonanța, predominanța proprietăților de undă și viața sînt legate reciproc. Aceasta nu e o simplă coincidență. „Deoarece rezonanța este un fenomen mecanic-

---

* Pentru a înțelege mai bine problema tratată este necesar a stabili raportul dintre entropia și capacitatea calorică. După Schrödinger, entropia unui sistem este foarte strîns legată de dezordinea totală acumulată sau energia degradată, în timp ce capacitatea calorică este frecvența în care dezordinea este adăugată sau sustrasă unui sistem (E. Schrödinger, *op. cit.*).

[8] A. A. Cochran, *op. cit.*, p. 291.

[9] *Ibidem.*

** Un atom își dezvăluie proprietățile de undă atunci cînd această stare nu este întreruptă prin absorbția sau emisia unei cuante, fapt care dezvăluie proprietățile de particulă ale atomului respectiv. Cînd schimbul cuantic cu mediul este scăzut la o substanță oarecare, predomină proprietățile de undă în dauna proprietăților de particulă.

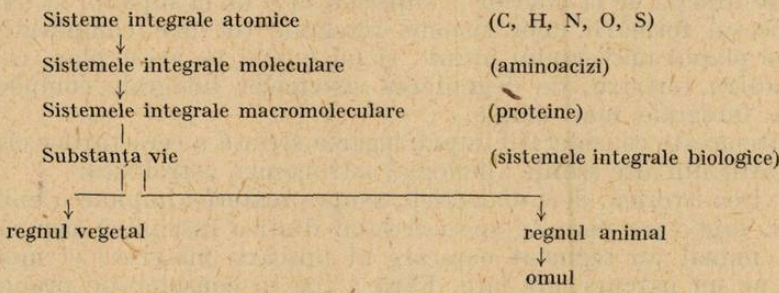
[10] Pentru toate acestea, vezi A. A. Cochran, *op. cit.*, p. 300—305.

[11] L. Pauling, *The Nature of the Chemical Bond*, New York, Ed. Cornell Univ. Press, Ithaca, 1960, p. 304—308 și 502—504.

cuantic ondulatoriu, importanţa rezonanţei în substanţele esenţiale ale materiei vii constituie o altă dovadă a predominanţei proprietăţilor ondulatorii ale materiei în organismele vii" [12].

Faptele arătate mai sus sînt de natură a da o explicaţie de ce unele sisteme integrale atomice şi unele sisteme integrale moleculare sînt acelea prin intermediul cărora se efectuează complicarea materiei în general, complicare care în decursul miliardelor de ani a dus la apariţia pe planeta noastră a formelor celor mai diverse de viaţă, culminînd cu apariţia produsului cel mai desăvîrşit al evoluţiei biologice şi sociale, omul.

Cele spuse în lucrarea de faţă cu privire la evoluţia istorică a sistemelor integrale chimice le-am putea rezuma în schema următoare :



Aceasta este, în liniile cele mai generale, direcţia evoluţiei materiei pe planeta noastră şi poate nu numai pe ea. Chimia, cu toate disciplinele ei, se ocupă mai ales de primele trei puncte nodale ale acestei evoluţii — sistemele integrale atomice, moleculare şi macromoleculare —, căpătînd, pe timp ce trece, un cuvînt tot mai greu de spus şi în ceea ce priveşte sistemele integrale biologice (biochimia).

Pînă nu de mult, metoda istorică a fost folosită cu succes numai în cîteva ştiinţe ale naturii : astronomia, geologia, biologia. Unele cercetări importante în cadrul acestor ştiinţe, printre care menţionăm mai ales problema evoluţiei materiei cosmice, a corpurilor cereşti şi a galaxiilor, problema apariţiei vieţii, au demonstrat necesitatea aruncării unei priviri istorice şi asupra fenomenelor chimice, fapt care se impune şi prin însăşi structura teoretică a acestei ştiinţe.

Lucrarea de faţă constituie o încercare de a aplica metoda istorică în chimie, bazîndu-ne pe postulatele fundamentale ale teoriei sistemelor. Ea nu reprezintă decît o schiţă generală. Ea poate fi şi trebuie completată cu alte lucrări, care să supună unei analize mai amănunţite diferite aspecte ale evoluţiei sistemelor integrale chimice.

O asemenea privire istorică este necesară, printre altele, şi pentru a crea, să spunem aşa, baza bazelor pentru abordarea istorică, evoluţionistă a substanţei vii, abordare care există în ştiinţă de acum un secol şi ceva.

Drumul materiei vii este numai o parte a drumului pe care l-a parcurs evoluţia materiei în general, pe care ea îl parcurge (undeva în universul infinit) şi pe care ea îl va parcurge mereu la infinit.

---

[12] A. A. Cochran, *op. cit.*, p. 307.

Abordarea istorică a existenței materiei impune în mod necesar depășirea limitelor terestre ale acestei existențe, impunînd o privire largă, cosmică asupra ei. Evoluția materiei pe planeta noastră constituie numai un aspect al evoluției materiei care nu poate cuprinde toată diversitatea mișcării materiei în general. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, ca să depistăm aspectul evoluției substanțelor pe planeta noastră în condițiile în care această evoluție a parcurs cea mai mare parte a drumului său, este necesar a cerceta acele părți ale universului material în care evoluția substanțelor este încă în toi și a compara rezultatele acestei cercetări cu cercetările efectuate pe planeta noastră. Numai în felul acesta putem obține imaginea fascinantă a mișcării continue, eterne a materiei care nu are numai direcția de la inferior la superior, ci și de la superior la inferior.

Procesul formării unor sisteme integrale tot mai complicate este însoțit pe planul universului infinit, și nu numai pe acest plan, ci și pe planul nostru terestru, de degradarea sistemelor integrale complexe în sistemele integrale mai simple.

Toate aceste considerații impun legarea strînsă a cercetărilor chimice cu cercetările din alte științe : biologia, astronomia, astrofizica.

Privirea istorică, deci dialectică, asupra materiei impune o unificare a științei, fapt care permite specialistului dintr-o disciplină oarecare să vadă nu numai un segment oarecare al mișcării materiei, ci mișcarea materiei pe un parcurs mai larg. Fără a lua în considerație problemele studiate de biologie și de astronomia modernă, chimistului i-ar fi mult mai greu să surprindă aspectul istoric al obiectului științei sale.

PROGRESUL LA NIVELUL MIȘCĂRII CHIMICE

DE

ELENA BELLU

După considerații aupra unor categorii filozofice ca evoluție, dezvoltare, progres, regres, se examinează manifestarea progresului materiei la nivelul chimic de mișcare, fiind urmărite unele direcții de dezvoltare, ca : formarea și transformarea elementelor chimice, evoluția substanței chimice, manifestată prin trecerea de la nivelul chimic la cel biologic de organizare a materiei. Aceste date întemeiază aplicarea în chimie a principiului istorismului.

Ideea evoluției naturii lipsite de viață a pătruns de mult în știință. Ea este legată de numele lui I. Kant și P. Laplace, care au introdus ideea devenirii, a procesualității în cosmogonie prin enunțarea ipotezei formării în timp a sistemului solar, și de numele lui Lyell, care a emis ideea evoluției structurii scoarței pămîntului. Despre contribuția lui Kant la crearea unei concepții evoluționiste, Engels spunea : „Prima breșă în această concepție încremenită (metafizică.—*n.n.*) asupra naturii nu a fost făcută de un cercetător al naturii, ci de un filozof", după care „pămîntul și întregul sistem solar apar ca ceva *devenit* în decursul timpurilor"[1].

Însă pînă în secolul nostru aceste ipoteze științifice, deși geniale, n-au depășit valoarea unor enunțuri generale ; volumul relativ restrîns de informații asupra structurii celei mai intime și profunde a materiei nevii nu îngăduise încă verificarea lor experimentală și deci demonstrarea lor științifică. Teza evoluției (a istorismului) își aflase însă o tratare multilaterală și susținută în științele despre organismele vii și despre societate, unde procesul schimbărilor orientate, al trasformărilor ascendente era mai evident. Prima fundamentare teoretică, științifică a evoluției lumii vii a fost elaborată de Ch. Darwin, iar dezvăluirea legităților progresului social, a forțelor sale motrice constituie meritul epocal al materialismului istoric. „Așa cum Darwin a descoperit legea dezvoltării naturii organice, Marx a descoperit

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 334.

legea dezvoltării istoriei omenirii"[2] a spus Engels în cuvîntarea sa de doliu la mormîntul lui Marx.

Dezvoltarea impetuoasă a tuturor ramurilor științelor naturii, acumularea de cunoștințe despre legitățile transmutabilității elementelor, pe baza studierii mecanismului intern al structurii atomului, perfecționarea metodelor de investigație cu ajutorul cărora savanții au pătruns în infinitul mic și mare au avut ca urmare includerea ideilor evoluționiste ca parte componentă a imaginii științifice și despre lumea lipsită de viață, astăzi nemaiexistînd domeniu al cunoașterii științifice în care să nu se aplice principiul dialectic al *istorismului*.

În ultimii ani, ca rezultat al generalizării datelor științelor particulare, au fost aduse în discuția filozofică probleme centrale privind dezvoltarea în natura nevie—cosmogonie, geologie, chimie —, cum ar fi: forțele motrice ale dezvoltării, raportul dintre repetabilitate și dezvoltare ascendentă, criteriul progresului etc., care au determinat elaborarea unei viziuni mai complete asupra mișcării ascendente a materiei din acest domeniu al realității obiective.

EVOLUȚIE, DEZVOLTARE, PROGRES, REGRES

În literatura filozofică marxistă, cu ani în urmă, noțiunea de evoluție era definită în mod unilateral drept creștere cantitativă, care precede, și pregătește saltul, revoluția, deși V.I.Lenin atribuise evoluției un sens mult mai larg, cuprinzînd atît latura cantitativă, cît și cea calitativă a procesului de devenire[3].

În general, categoria de evoluție sugerează imaginea procesualității, a unei dezvoltări treptate, mai mult sau mai puțin lente, în care acumulările cantitative se împletesc organic cu acumulările elementelor noilor calități și pregătesc condițiile necesare unor cotituri radicale, revoluționare (evoluția speciilor, evoluția orînduirilor sociale). Noțiunea de evoluție în sensul ei larg — îmbinare a schimbărilor cantitative cu cele calitative — se identifică adesori cu cea de *dezvoltare*.

„Dezvoltarea este mișcarea care are o anumită orientare, anumită tendință, al cărei punct de plecare și punct final se deosebesc între ele ca trepte calitativ deosebite, apărute una din cealaltă și una după cealaltă"[4].

Din această definiție reiese că filozoful B.M.Kedrov consideră dezvoltarea ca fiind o succesiune de transformări calitative orientate într-o anumită direcție, între diferitele trepte ale dezvoltării fenomenului existînd o legătură genetică. În funcție de direcția orientării proceselor, Kedrov deosebește două ramuri distincte ale dezvoltării: a) ramura ascendentă, progresivă, care presupune trecerea de la inferior la superior, de la simplu la complex; b) ramura descendentă, regresivă — trasformările obiectelor materiale de la superior la inferior, de la complex la simplu (decădere, învechire, degradare, moarte). Ramura ascendentă a dezvoltării este identificată cu *progresul*, ramura descendentă cu *regresul*, iar rezultanta finală a corelației dintre cele două tendințe opuse ar fi tocmai *evoluția* sau *dezvoltarea* materiei.

---

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 362.

[3] Vezi V. I. Lenin, *Karl Marx*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 26, București, Edit. politică, 1964, p. 54—55.

[4] B. M. Kedrov, *Repetabilitatea în procesul dezvoltării*, Edit. științifică, 1963, p. 70

Examinînd dezvoltarea materiei atît pe plan structural, cît şi pe plan genetic, mai mulţi filozofi se declară de acord cu aprecierea lui Kedrov, după care conţinutul intern al dezvoltării ascendente este procesul de complicare a structurilor şi de trecere de la formaţii materiale inferioare spre cele superioare. Meliuhin subliniază că „mişcarea de la simplu la complex întotdeauna este legată de trecerea de la inferior la superior" [5]. În deplin acord cu această părere, filozofii A. Stoff şi G.V.Afanasiev definesc dezvoltarea ca „mişcare progresivă de la inferior la superior, de la simplu la complex, proces în care apar forme de mişcare ale materiei superioare, adică mult mai complexe" [6]. În această definiţie, noţiunea de dezvoltare este considerată doar în accepţia ei de dezvoltare progresivă, care se identifică cu trecerea de la inferior la superior, de la simplu la complex.

Mai mulţi autori sînt de acord în a recunoaşte existenţa unei tendinţe preferenţiale în dezvoltare, şi anume mişcare ascendentă progresivă, care se realizează ca o rezultantă a corelaţiei dintre laturile opuse ale dezvoltării, în timp ce alţii resping, ca inacceptabilă, ideea privind manifestarea unei astfel de tendinţe în univers. În general însă, se pronunţă în favoarea interdicţiei extinderii noţiunii de progres asupra universului infinit. Admiterea ideii de progres al universului în ansamblul lui ar presupune recunoaşterea unei succesiuni ascendente, liniare a infinitelor formaţii materiale ale universului, o linie univocă în evoluţia tuturor acestor formaţii şi, implicit, un început al procesului de dezvoltare şi un sfîrşit al lui, ceea ce ar promova ideea creaţionismului şi a dispariţiei universului, idei complet străine de ştiinţă. Privitor la mişcarea materiei în univers, Engels observa că, materia fiind veşnică, capabilă de infinite transformări, ceea ce dispare într-un loc apare cu aceeaşi necesitate în alt loc, dacă şi cînd se repetă aceleaşi condiţii. Despre progres sau dezvoltare ascendentă se poate vorbi doar referitor la domenii finite ale universului, în limitele cărora diferitele forme de mişcare a materiei se împletesc şi se succed, realizînd mişcarea ascendentă de la inferior la superior.

În ceea ce priveşte *cauzele* dezvoltării ascendente, proprii tuturor formaţiilor materiale, au fost enunţate diferite păreri. Astfel, S.T.Meliuhin afirmă existenţa unei „tendinţe spre complicare a formelor materiale", care este „proprietatea cea mai importantă a obiectelor materiale" [7].

V. I. Sviderski, examinînd corelaţia dintre element-structură în procesul dezvoltării progresive, consideră că progresul s-ar datora „tendinţei generale a structurii de a realiza o concordanţă cu elementele cele mai esenţiale ale fenomenului dat" [8]. R.A. Zobov apreciază că „fiecare obiect posedă tendinţa de a ocupa o astfel de poziţie în spaţiu şi timp care să permită realizarea optimă a capacităţilor lui potenţiale" [9]. Iar V.G. Afanasiev evidenţiază ca principala tendinţă a sistemelor integrale manifestată în procesul dezvoltării „dobîndirea stabilităţii şi viabilităţii maxime" [10]. Exis-

---

[5] S. T. Meliuhin, *Prinţip razvitiia v naukaho nejivoi prirode*, în volumul, *Dialektika v naukah o nejivoi prirode*, Moscova, Izd. „Mîsl", 1964, p. 275.

[6] A. Stoff, *Probleme filozofice ale ştiinţelor naturii*, 1959, p. 109. Caiet de traduceri I.S.R.S.

[7] S. T. Meliuhin, *Problemele finitului şi infinitului*, p. 188.

[8] V. I. Sviderski, *Legea negării negaţiei în lumina relaţiei dintre elemente şi structură*, V.L.U., seria de Filozofie, economie, drept, 11/2, 1959.

[9] A. Zobov, *Nekotorîe voprosî teorii stroenia*, în volumul *Ucenîe zapiski kafedr obşc. nauk*, Leningrad, 1965, p. 19.

[10] G. V. Afanasiev, *Problema ţelostnosti v filosofii i biologhii*. Moscova, 1964, p. 124.

tenţa acestor tendinţe în procesele materiale nu trebuie interpretată în sens teleologic, ca realizarea unui scop lăuntric, ci ca rezultat al unor interacţiuni interne şi externe ale obiectelor materiale, interacţiuni care în condiţii favorabile acţionează ca adevărate cauze, forţe motrice ale procesului de dezvoltare ascendentă. S-a impus astfel atenţiei corelaţia dialetică dintre elemente şi structură la fiecare nivel de manifestare a mişcării materiei, ca ocupînd locul central în determinarea proceselor de dezvoltare ascendentă. Totodată, rolul jucat de tendinţa spre complicare a obiectelor materiale n-ar trebui absolutizat, deoarece ar implica o reprezentare unilaterală a evoluţiei formaţiilor materiale, în contradicţie cu natura mişcării fenomenelor materiale.

Progresul, ca proces de mişcare ascendentă a lumii materiale, se manifestă în moduri infinit de variate, în funcţie de particularităţile diferitelor formaţii materiale. De aceea stabilirea unui criteriu general al dezvoltării presupune un grad înalt de abstractizare, prin care să se elimine trăsăturile particulare ale diferitelor nivele de organizare a materiei şi să se reţină trăsăturile comune tuturor fenomenelor din realitatea obiectivă. În opoziţie cu filozofia idealist subiectivă, care neagă conţinutul obiectiv al noţiunii de progres, sub motiv că admiterea progresului implică o judecată de valoare bazată pe aprecieri subiective arbitrare, materialismul dialectic consideră că ideea progresului presupune aprecieri de valoare întemeiate pe criterii strict obiective.

Astfel, mai mulţi autori (Kedrov, Meliuhin, Stoff ş.a.) consideră gradul de complexitate a structurii obiectului ca fiind *criteriul general al progresului*. Potrivit acestui punct de vedere structural, un obiect se află pe o treaptă mai înaltă de dezvoltare cu cît *structura* compoziţiei lui prezintă o complexitate mai mare.

În lucrarea *Problemele finitului şi infinitului*, S.T.Meliuhin afirmă categoric că „*procesul de complicare* a legăturilor şi formelor mişcării obiectelor materiale este criteriul obiectiv cel mai general al dezvoltării materiei anorganice" [11], iar într-o lucrare mai recentă, criteriul progresului este formulat mai cuprinzător: „*complicarea* (subl. ns.) legăturilor funcţionale ale sistemelor materiale, a formelor de mişcare şi a modului de reflectare a condiţiilor înconjurătoare, constituie criteriul obiectiv de dezvoltare progresivă a materiei" [12].

Dacă pentru multe domenii acest criteriu este satisfăcător, progresul realizîndu-se pe calea complicării proceselor materiale, el nu poate fi declarat drept criteriu universal al progresului deoarece în anumite cazuri nu se verifică. Astfel, S.Vsehsveatski şi V. Kaziutinski constată că de multe ori criteriul structural al simplului şi al complexului este „insuficient sau chiar nepotrivit" [13], deoarece, de pildă, în cosmogonie s-a stabilit că „microstructura" unei stele tinere, fierbinţi, în fază de dezvoltare ascendentă, poate fi mai simplă decît microstructura unei stele reci, în care, deşi procesele active s-au stins, compoziţia substanţei stelare s-a îmbogăţit cu compuşi chimici inexistenţi în atmosfera stelei fierbinţi [14].

---

[11] S. T. Meliuhin, *Problemele finitului şi infinitului*, p. 188 (subl. ns).

[12] S. T. Meliuhin, în vol. *Dialektika v naukah o nejivoi prirode*. Izd. „Mîsl'", Moscova, 1964, p. 276.

[13] I. Vsehsveatski, V. Kaziutinski, *Naşterea lumilor*, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 151.

[14] *Ibidem*.

Insuficiența punctului de vedere structural este subliniată și în alte lucrări, criteriul dezvoltării ascendente fiind întemeiat pe corelația dintre structură și elemente, dintre structură și funcțiile sistemului structurat. Se consideră mai progresistă acea structură care prin mecanismul ei poate asigura realizarea optimă a posibilităților potențiale ale elementelor componente. Pe aceeași linie se situează și V.I.Stolearov într-un articol consacrat analizei categoriilor schimbare și dezvoltare. Pentru a aprecia dacă o transformare oarecare este progresivă, sau regresivă, trebuie să se stabilească ce influență exercită schimbările structurii asupra funcției sistemului dat. „Dacă schimbările structurii (simplificare sau complicare) o fac mai adecvată pentru îndeplinirea funcțiilor sale și înseși funcțiile sistemului sînt intensificate, atunci schimbările sînt progresive sau invers"[15]. Această formulare a criteriului progresului are o valoare de maximă generalitate, deoarece este adecvată tuturor formațiilor materiale. În evoluția sistemelor materiale, neconcordanța dintre elemente și structură reprezintă o frînă în realizarea tuturor posibilităților potențiale ale elementelor. Această neconcordanță se înlătură prin procesul de restructurare, prin regruparea elementelor într-o nouă structură ; concordanța realizată constituie tocmai saltul calitativ, de la o formație materială inferioară spre una superioară.

Din considerațiile de mai sus se desprind unele concluzii privind conținutul noțiunii de dezvoltare progresivă și criteriul general al progresului în domeniul naturii nevii. Prin dezvoltarea progresivă vom înțelege deci acele transformări calitative, ireversibile, ascendente ale sistemelor materiale care reprezintă trecerea de la sisteme materiale inferioare spre sisteme superioare. Acele sisteme pot fi considerate superioare care prezintă 1) un mai mare grad de integralitate, 2) în care întregul subordonează în mai mare măsură suma părților sale constitutive și 3) care se caracterizează printr-o interacțiune mai complexă cu mediul înconjurător.

Criteriul de apreciere a progresului va fi măsura în care se realizează concordanța dintre elemente și structură în vederea creșterii intensității activității funcțiilor întregului și a ritmului de dezvoltare ascendentă. Dezvoltarea ascendentă nu se realizează numai în trecerea de la o formă de mișcare la o altă formă superioară de mișcare ; dezvoltarea ascendentă are loc și în cadrul aceleiași forme de mișcare a materiei și se manifestă prin apariția unor sisteme materiale tot mai evoluate. Între diferitele linii ale transformărilor care au loc în cadrul acelorași forme ale mișcării materiei, acele transformări vor exprima dezvoltarea ascendentă care realizează apropierea de forma superioară de mișcare ; prin autodepășirea formei inferioare de mișcare se realizează saltul calitativ spre noua formă de mișcare.

PRINCIPIUL ISTORISMULUI ȘI MIȘCAREA CHIMICĂ

Principiul istorismului a pătruns adînc și în chimie, ca un principiu metodologic important în cercetarea proceselor de apariție și transformare a elementelor chimice, a proceselor de complicare și diferențiere a combinațiilor chimice pînă la autodepășirea stadiului chimic de organizare a materiei și trecerea la substanța vie. Numai abordînd relațiile dintre formele de mișcare a materiei din punct de vedere genetic și structural au putut fi

[15] V. I. Stolearov, *Izmenenie i razvitie*, în „Voprosî filosofii", 1965, nr. 12, p. 42.

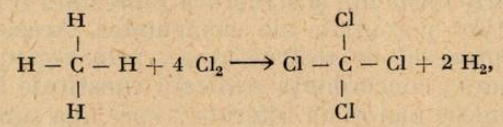
elaborate ipotezele ştiinţifice asupra apariţiei vieţii din materia lipsită de viaţă. Subliniind legătura genetică dintre forma chimică şi biologică de mişcare a materiei, Engels enunţă valoroasa sa previziune că numai chimia „ne va explica trecerea dialectică spre organism" [16].

Pentru caracterizarea mişcării chimice, noţiunea atotcuprinzătoare este *transformarea*, deoarece esenţa mişcării chimice constă în transformarea calitativă a substanţelor prin regruparea legăturilor dintre atomii moleculelor. Dacă nu apar cauze externe care să determine deplasarea reacţiei chimice într-o singură direcţie, de obicei reacţiile chimice sînt reversibile :

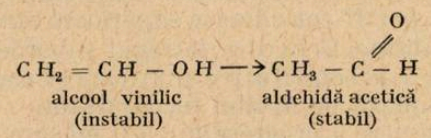
$$A + B \rightleftarrows C + D;$$

$$3\,H_2 + N_2 \rightleftarrows 2\,NH_3.$$

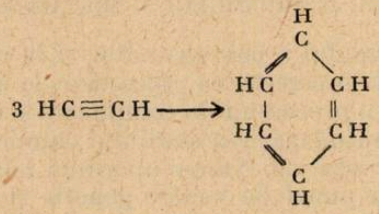
Procesul chimic se realizează fie prin înlocuirea elementelor unei combinaţii :



fie prin procesul de restructurare a elementelor existente în substanţa iniţială. De pildă, alcoolul vinilic este un produs instabil şi se transformă în mod spontan într-un compus alcătuit din aceleaşi elemente, însă cu o structură modificată, care asigură stabilitatea produsului :

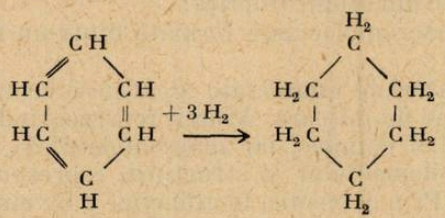


În exemplele expuse mai sus, transformările chimice se realizează pe acelaşi plan de complexitate atît în ce priveşte numărul elementelor componente, cît şi tipurile de legătură dintre atomi. Se cunosc numeroase tipuri de reacţii chimice care au loc fie cu complicarea, fie cu simplificarea structurii moleculelor. În general, procesele chimice individuale, care duc la transformarea calitativă a substanţelor, nu pot fi calificate nici progresive, nici regresive, chiar dacă au loc cu complicarea sau simplificarea structurii. Este greu să aplici calificativul de progresiv sintezei chimice realizate de M.Berthelot prin combinarea unor molecule simple de acetilenă cu obţinerea benzenului, produs cu un conţinut mai bogat în elemente constitutive şi cu structură mai complexă decît cea a acetilenei :



[16] F. Engels, *Dialectica naturii*, în *op. cit.*, p. 546.

Tot atît de puțin poate fi considerată ca schimbare regresivă transformarea unei combinații mai complexe într-o combinație mai simplă, ca, de pildă, trecerea prin hidrogenare a benzenului, compus cu structură aromatică, în moleculă de ciclohexan, ciclu cu șase legături simple :



Și totuși dezvoltarea ireversibilă ascendentă se manifestă și la nivelul mișcării chimice. Ea este expresia acelor transformări calitative, rezultat al infinitelor transformări chimice în care procesele ireversibile apar pe nesimțite din însumarea proceselor reversibile. Progresul la nivelul mișcării chimice reprezintă deci acea linie de transformări care apropie combinația chimică de substanța vie. Criteriul general al progresului materiei lipsite de viață la nivel chimic va fi *gradul apropierii* de *substanța vie*. Această apropiere s-a realizat într-un termen istoric extrem de îndelungat, poate în miliarde de ani, printr-un proces de creștere a numărului elementelor componente din moleculă, a diferențierii structurilor și a creșterii reactivității chimice prin intensificarea activităților funcționale.

La nivelul chimic de mișcare a materiei se întîlnesc numeroase reacții care duc la complicarea compoziției și a structurii. Dacă am aplica rigid criteriul structural, am putea aprecia ca fiind substanțe mai evoluate cele cu greutate moleculară mai mare și cu structuri mai complicate. Însă știința a demonstrat că nu aceste combinații sînt cele mai apte pentru trasformările ulterioare, ci acelea care prezintă o mare varietate în compoziția și funcțiile lor.

Dezvoltarea în cadrul formei chimice de mișcare se poate realiza în diferite moduri ce vizează corelația dintre elemente și structură :

a) regruparea legăturilor dintre atomi cu formarea de noi molecule ;

b) creșterea numărului de elemente din combinația chimică, cu conservarea vechii structuri ;

c) creșterea numărului de elemente și modificarea structurii moleculei ;

d) înmulțirea și intensificarea grupelor funcționale din edificiul molecular ;

e) desprinderea unor elemente din întreg și constituirea unor combinații de sine stătătoare (procese de diferențiere). Iuri Jdanov consideră că aceste transformări chimice se realizează pe două căi : 1) apariția particulelor materiale de diferite grade de complexitate, care sînt părțile componente ale sistemelor chimice și 2) multiplicarea uneia din particulele materiale, ce participă la mișcarea chimică, pînă la formarea unui macrocorp (cristal).

Prima cale de dezvoltare a substanței, cea mai caracteristică pentru transformările chimice, cunoaște următoarele formații materiale calitativ diferite, legate genetic între ele :

a) atomii elementelor chimice ;

b) moleculele corpurilor simple, radicalii şi ionii corespunzători moleculelor formate din atomi identici ;

c) moleculele corpurilor compuse, radicalii şi ionii corespunzători moleculelor alcătuite din atomi diferiţi ;

d) sistemele macromoleculare formate dintr-un număr mare de molecule [17].

Formaţiile materiale enumerate alcătuiesc scara unităţilor structurale la nivelul chimic de mişcare. Atomii reprezentînd purtătorii materiali elementari ai mişcării chimice, iar macromoleculele, de un anumit grad de complexitate a elementelor şi structurii, reprezentînd pragul superior al mişcării chimice. Prin depăşirea în adîncime a nivelului atomic şi pătrunderea în relaţiile intraatomice, părăsim forma chimică de mişcare şi trecem în domeniul mişcărilor fizice intraatomice, iar prin autodepăşirea mişcării chimice de către macromoleculele biologic active pătrundem în domeniul materiei vii. F. Engels arată următoarele cu privire la hotarele calitative ale formei chimice de mişcare : „.... În chimie există o limită determinată a divizibilităţii dincolo de care corpurile nu mai pot acţiona chimic — atomul..." Iar în privinţa limitei superioare a mişcării chimice Engels remarcă : „Prin faptul că chimia produce albumina, procesul chimic se depăşeşte pe sine..., adică intră într-un domeniu mai cuprinzător, cel al organismului" [18].

Evoluţia elementelor chimice. După ce presupunerile naive ale alchimiştilor despre transformabilitatea elementelor au fost infirmate de o practică rudimentară multiseculară, în ştiinţa chimiei se statornicise ideea imuabilităţii calitative a elementelor. Sarcina ştiinţei era să descopere şi să descrie elementele considerate ca adevărate „specii fixe" ale chimiei. Chiar şi Mendeleev, acest mare revoluţionar al ştiinţei chimiei, a privit uneori cu scepticism ideea transformabilităţii elementelor[19]. Teza privind invariabilitatea calitativă a elementelor, care părea a fi un adevăr definitiv cucerit de ştiinţă, a fost însă zdruncinată prin descoperirea radioactivităţii naturale şi apoi prin producerea radioactivităţii artificiale. *Radioactivitatea naturală*, capacitatea atomilor unor elemente (U, Ra, Po etc.) de a emite spontan particule nucleare şi de a se transforma în atomii altor elemente, a determinat pătrunderea istorismului în teoria formării elementelor chimice, în sensul că ele ar fi produsul unor procese radioactive, fie pe calea complicării structurii atomilor, prin captarea de către nucleu de noi particule elementare, fie prin procese de dezagregare nucleară, în urma cărora elementele complexe trec în elemente mai simple. Studiind transformările radioactive naturale ale uraniului, radiului şi toriului, s-a descoperit existenţa unui lanţ de transformări radioactive, de-a lungul căruia aceste elemente grele trec în alte elemente radioactive mai uşoare, pînă la formarea plumbului, element stabil, inapt de noi asemenea transformări[20].

---

[17] I. A. Jdanov, *Ocerki metodologhii organiceskoi himii*, Moscova, Izd. Vîşaia şkola, 1960, p. 115.

[18] F. Engels, *Dialectica naturii*, în *op. cit.*, p. 541 şi 552.

[19] Vezi D. I. Mendeleev, *Bazele chimiei*, vol. II, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., p. 405.

[20] F. Joliot-Curie, *Ştiinţa şi viitorul omenirii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1963 ; V. I. Goldanski, *Elemente noi în sistemul periodic al lui D. I. Mendeleev*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1957, p. 39.

Ca urmare a cercetării seriilor de transformări nucleare, s-au stabilit două noi aspecte esenţiale :

1) În procesul transformărilor nucleare există o anumită regularitate, formulată de F. Soddy şi K. Fajans ca *lege a transmutaţiilor*. În urma unei emisii spontane de particule α(nuclee de He), atomul elementului radioactiv se va transforma într-un atom al elementului aşezat în tabelul lui Mendeleev, cu două căsuţe la stînga, iar printr-o emisie β, electroni expulzaţi de neutronii din nucleu, — numărul protonilor din nucleu creşte, şi atomul se transformă în atomul elementului aşezat cu o căsuţă la dreapta.

$$\overset{238}{\underset{92}{U}} \longrightarrow \overset{234}{\underset{90}{Th}} + \overset{4}{\underset{2}{\alpha}}; \qquad \overset{234}{\underset{90}{Th}} \longrightarrow \overset{234}{\underset{91}{Pa}} + \overset{0}{e}$$

Studiile efectuate asupra elementelor radioactive au dus la concluzia că există o permanentă transformare a proporţiei elementelor chimice din scoarţa pămîntului, ca urmare a proceselor radioactive care se produc spontan.

2) Atomii aceloraşi elemente nu sînt totdeauna identici, între ei există deosebiri de ordin cantitativ, numărul diferit de neutroni din nucleu, masa atomică deosebită, care produc şi modificări calitative ce se manifestă în special prin apariţia radioactivităţii. Varietăţile aceloraşi elemente, care se deosebesc după numărul de neutroni, deci şi de masă, au fost denumite *izotopi*, deoarece ocupă acelaşi loc în sistemul lui Mendeleev, posedă acelaşi număr de protoni în nucleu şi însuşiri chimice identice. Astăzi se cunosc aproximativ 90 de izotopi radioactivi naturali ai majorităţii elementelor din sistemul lui Mendeleev, cu cele mai variate durate de existenţă. Astfel, izotopul Te^{130} are perioada de înjumătăţire* de 10^{21} ani, iar alţi izotopi naturali există doar fracţiuni de secunde. Pe calea reacţiilor nucleare s-au produs pînă astăzi şi s-au studiat proprietăţile a aproximativ 1 200 de izotopi radioactivi artificiali.

Radioactivitatea este o însuşire specifică atomilor, în strînsă dependenţă de structura nucleului. S-a constatat că elementele uşoare, pînă la numărul atomic de 20, nu manifestă această însuşire, deoarece numărul de protoni şi de neutroni se echilibrează. La elementele grele creşte decalajul dintre numărul protonilor şi cel al neutronilor şi, în funcţie de acest decalaj, se accentuează şi fenomenul de radioactivitate : atomii elementelor chimice care depăşesc numărul de ordine 84 posedă o radioactivitate naturală, accentuată. Atomii elementelor cu numărul de ordine mai mare de 92 nu au mai fost găsiţi în stare naturală, ceea ce înseamnă că timpii lor de înjumătăţire au fost mai mici decît vîrsta pămîntului. Ei au fost obţinuţi, pe cale artificială, prin bombardarea nucleelor izotopilor radioactivi cu particule elementare accelerate. Pînă astăzi s-au produs pe această cale 12 elemente transuranice de la 93—104 cu timpii de înjumătăţire din ce în ce mai mici.

Istoria radioelementelor transuranice este relativ de dată recentă. Din 1940, cînd a fost obţinut primul element transuranic cu numărul de ordine 93 — Neptunul — , pînă în 1964 au fost sintetizate succesiv toate

---

* Timp de înjumătăţire, unitate de măsură a vitezei de dezagregare nucleară, care arată timpul necesar pentru dezagregarea a jumătate din numărul total de atomi dintr-un atom-gram al unui element.

elementele, inclusiv cel cu numărul 104. Dacă amintim faptul că sistemul periodic întocmit de Mendeleev, conținea 64 de elemente naturale, descoperite prin contribuția multor generații de savanți de-a lungul cîtorva secole, vom înțelege perspectivele amețitoare în dezvoltarea științelor și, implicit, ale creșterii puterii omului asupra naturii cînd ne vom referi la faptul că numai în ultimii 25 de ani s-a realizat sinteza a 12 elemente transuranice inexistente în natură. Se poate pune întrebarea : care este limita superioară în producerea de noi elemente ? Se presupune că, o dată cu creșterea complexității nucleului, energia internă a acestuia va fi atît de mare, încît va determina o fisiune nucleară spontană cu timpul de înjumătățire tinzînd practic către zero. Calculele teoretice au dus la concluzia că la elementul cu $Z \approx 137$ se va produce o dezintegrare spontană datorită fenomenului numit „ captură K", prin care un proton din nucleu atrage instantaneu un electron de pe orbita K, cea mai apropiată, se transformă în neutron și provoacă scăderea numărului atomic Z cu o unitate, deci deplasarea elementului cu o căsuță la stînga în tabelul Mendelev, determinînd astfel o limită superioară în producerea elementelor transuranice [21]. Aceasta constituie însă, pentru moment, numai o explicație ipotetică, a cărei verificare aparține experimentărilor concrete.

Studiul răspîndirii elementelor în scoarța pămîntului, al fenomenelor radioactive naturale, precum și al transmutațiilor radioactive artificiale au permis oamenilor de știință să formuleze ideea dialectică a devenirii în timp a elementelor chimice, fiecare element avînd o istorie proprie a apariției, a evoluției și chiar a dispariției sale, ipoteză pentru verificarea căreia cercetătorii s-au îndreptat spre acele corpuri cerești unde starea materiei poate fi asemuită cu cea a pămîntului în primele faze ale formării sale. Astrofizica, astrochimia, cosmogonia contemporană, fizica și chimia nucleară au devenit principalele surse de informație asupra proceselor de formare recentă a elementelor chimice.

Un important pas înainte în interpretarea acestor procese îl reprezintă teoria sintezei elementelor chimice în sistemele stelare, formulată de către fizicienii americani W.Fowler, E.Salpeter ș.a. și de astrofizicienii englezi E. și G. Burbidge și F.Hoyle. S-a stabilit că sinteza elementelor chimice are loc ca un proces legic al evoluției stelelor, condiționat de doi factori principali : a) atracția gravitațioanlă, care acționează în direcția apropierii particulelor materiale difuze, și b) reacțiile nucleare, în decursul cărora au loc apariția și transformarea elementelor[22].

Tabloul științific, deosebit de dinamic, al procesului de formare a elementelor chimice pe baza cunoștințelor furnizate de științele contemporane sugerează o analogie cu cercetările arheologice ale începuturilor societății umane. După cum răscolirea scoarței terestre în căutare de vestigii arheologice constituie un inepuizabil izvor de informații asupra preistoriei îndepărtate a societății umane, tot astfel cercetarea transformărilor care au loc în masa stelară ne dezvăluie istoria îndepărtată a apariției și transformării elementelor chimice în scoarța pămîntului. Pe această bază chimia a intrat și ea în rîndul științelor istorice.

---

[21] După V. I. Goldanski, *Elemente noi în sistemul periodic al lui D. I. Mendeleev*, Edit. tehnică, 1957, p. 158.

[22] Vezi E. M. Burbidge, G. R. Burbidge, W. A. Fowler, F. Hoyle, *Synthesis of the elements in stars*, în „Review of Modern Physics", 1957, nr. 4.

★

Succesiunea naturală a elementelor chimice exprimă profunda ordine interioară a naturii, lanţul general al legăturilor dintre sistemele stabile de atomi (elementele chimice), care se constituie ca purtătorii materiali ai mişcării chimice. D.I.Mendeleev a intuit această legătură internă dintre elemente, elaborînd cunoscuta lege a periodicităţii, după care proprietăţile fizico-chimice ale elementelor sînt funcţie periodică de greutatea lor atomică. Sensul fizic al acestei legi a fost înţeles în urma descoperirii structurii atomului, cînd s-a dezvăluit la un nivel mai profund al materiei legătura genetică dintre elemente, ca şi relaţiile lor structurale. Pe măsura creşterii numărului atomic, numărul particulelor componente ale atomului creşte, complicîndu-se şi structura lui prin apariţia de noi orbite electronice şi noi interacţiuni intranucleare şi intraatomice. Atomul unui element dat conţine toate particulele elementare ale atomului care îl precedă în sistemul periodic, precum şi un număr suplimentar de protoni, neutroni, electroni, caracteristic pentru noua calitate.

În succesiunea elementelor chimice se manifestă astfel una din contradicţiile generale ale materiei, acea dintre continuitate şi discontinuitate. Creşterea *continuă* a masei atomului, respectiv a numărului de microparticule componente, provoacă salturile calitative *discontinue* ale elementelor care se succed în tabloul lui Mendeleev.

Aplicînd noţiunea de dezvoltare la succesiunea şi la transformările elementelor, putem oare să identificăm ramura ascendentă a dezvoltării cu direcţia de creştere a greutăţii atomice şi a gradului de complexitate a atomilor, şi invers, cu ramura descrescătoare, acele transformări nucleare care au loc cu micşorarea greutăţilor atomice şi simplificarea structurii atomului? În chimie este un fapt îndeobşte cunoscut că elementele cele mai active ,cu potenţialul chimic cel mai ridicat nu sînt cele mai complexe şi grele, de la sfîrşitul tabelului lui Mendeleev, ci se află printre elementele uşoare, mai simple, de la începutul tabelului, cum ar fi H,C,N,O. În acest caz, criteriul de apreciere a dezvoltării progresive va fi *reactivitatea elementului*, reactivitate determinată de particularităţile structurale, şi nu exclusiv de gradul de complexitate a structurii atomului elementului considerat.

Din marea varietate a proceselor chimice, cele care duc la formarea *combinaţiilor organice* reprezintă linia ce asigură dezvoltarea ascendentă a materiei şi pregătesc uriaşul salt din istoria naturii, trecerea de la neviu la viu.

Datorită proprietăţilor specifice ale atomilor de carbon de a forma covalenţe şi de a se lega între ei într-un număr mare prin *polimerizare* are loc fenomenul atît de răspîndit în chimia organică, acela al *omologiei*, care constituie una din căile de dezvoltare a substanţei chimice. Noţiunea de omologie a fost preluată de Ch. Gerhardt din biologie, care a acordat o deosebită atenţie studierii acestui fenomen atît de caracteristic pentru combinaţiile organice. Gerhardt a numit omologi „acele substanţe care au însuşiri chimice identice şi a căror compoziţie se caracterizează prin unele analogii în proporţia elementelor componente" [23]. Seriile omoloage

[23] Ch. Gerhardt, *Précis de chimie organique*, vol. I, Paris, Fortin. Masson & Cie, 1844, p. 25.

cele mai simple sînt acele combinații care au structuri asemănătoare, funcția chimică comună și fiecare termen din serie se deosebește de cel anterior printr-o grupare $>CH_2$. Cea mai simplă serie omoloagă este seria hidrocarburilor $C_n H_{2n+2}$, în care n poate lua diferite valori, formînd molecule extrem de mari, cu însușiri mult schimbate față de membrii inferiori ai seriei: CH_4; $CH_3 - CH_3$; $CH_3 - CH_2 - CH_3$; $CH_3 - CH_2 - CH_2 - CH_3$ etc. Sînt cunoscute serii omoloage ale tuturor hidrocarburilor cu diferite grupări funcționale (dublă legătură, alcool, acid, aldehidă etc.), însușirile conferite de aceste grupări fiind conservate de-a lungul seriei.

În afară de omologia simplă, mai sînt cunoscute și alte tipuri de omologie, în care rația constantă de modificare a compoziției este o altă grupare, cum ar fi: $\diagdown C = C \diagup$ în cazul *vinilogiei*, sau în cazul *fenilogiei*, sau $H - \underset{|}{C} - OH$ în cazul zaharurilor.

Deși foarte asemănători între ei, fiecare membru al seriei omoloage constituie o substanță nouă, diferențiată calitativ de vecinul lui. F. Engels se referă la omologie pentru a ilustra modul cum modificările cantitative în moleculă — prin acumulare de grupări $>CH_2$, — determină modificări calitative între termenii seriei[24]. Pînă la o anumită limită există o dependență liniară între creșterea compoziției combinațiilor omoloage și modificările însușirilor acestora, ceea ce permite aplicarea principiului aditivității în prevederea comportării unor omologi.

Cînd moleculele compușilor omologi devin prea mari, crește coeziunea moleculară și scade reactivitatea lor chimică; influența grupărilor funcționale fiind îngrădită de dimensiunea radicalului, se manifestă fenomenul de inerție chimică. De pildă, în cazul seriei omoloage a acizilor grași, reactivitatea acestora scade cu cît ne ridicăm spre combinații cu număr mai mare de atomi de carbon. Dacă acidul formic $H - COOH$ capul de serie a acizilor grași omologi — are constanta de disociere: $K = 17{,}72$, la acidul caprilic $C_7 H_{15} - COOH$, $K = 1{,}27$, deci reactivitatea acidului scade de aproximativ zece ori.

De aceea omologia prezintă o mare însemnătate pentru termenii inferiori ai seriilor, însă, datorită inerției chimice pe care o determină la termenii superiori, ea constituie o cale limitată pentru dezvoltarea ascendentă a materiei. Polimerizarea cedează locul *oligomerizării* (*oligos* — puțin), prin care numărul unităților structurale se restrînge pe seama concentrării lor, a formării unor unități mai complexe și a intensificării funcțiilor lor[25]. Astfel, seria omoloagă a zaharurilor $OHC(C - HOH)_n - CH_2 - OH$, unde $n = 1-4$, gradul de polimerizare în acest caz fiind mic. Dezvoltarea în continuare a compoziției zaharurilor nu se realizează pe calea repetării regulate a unei grupări structurale (CHOH) proprii monozaharidelor, ci prin legarea între ele a mai multor molecule de zahar, formînd dizaharide, trizaharide sau polizaharide. Acest sistem de complicare a moleculei per-

[24] Vezi F. Engels, *Dialectica naturii*, în *op. cit.*, p. 371.
[25] Vezi I. A. Jdanov, *Ocerki metodologhii organiceskoi himii*.

mite creșterea dimensiunii și a greutății polimerilor cu menținerea activității fizico-chimice a moleculei. Oligomerizarea este și mai accentuată în cazul polizaharidelor, cum este celuloza sau amidonul. Celuloza ($C_6H_{10}O_5$) compus organic prezent în fibra tuturor plantelor, este o macromoleculă cu gradul de polimerizare de aproximativ 3 000 și greutatea moleculară în jur de 516 000 de unități de masă.

Prin analiza compoziției macromoleculei de celuloză s-a stabilit că gruparea ce alcătuiește veriga elementară este glucoza, care însă nu se înșiră uniform și liniar ca verigile unui lanț, ci resturile de glucoză formează diferite molecule de zaharuri, ca, de pildă, celobioză, celotrioză, celotetroză, ce au fost puse în evidență prin degradarea celulozei în condiții speciale[26].

La macromoleculele de celuloză sau de amidon apare o însușire nouă, însușire comună substanțelor complexe biochimice, neîntîlnită la combinațiile inferioare, și anume *specificitatea*; macromoleculele de celuloză sau de amidon nu sînt identice în toate plantele din care fac parte, ci au o compoziție caracteristică, cu mici variații ale însușirilor, ce permit deosebirea diferitelor specii de celuloză sau amidon, corespunzătoare plantelor din care au fost extrase. Oligomerizarea este o formă mai înaltă de complicare a substanței organice, cu o deosebită însemnătate în evoluția substanțelor biochimice.

Fenomenul de omologie a fost depășit și procesul de complicare graduală a substanței ridicat pe o treaptă superioară, în condițiile împletirii proceselor chimice cu cele vitale în cadrul organismului viu.

Macromoleculele, formate pe calea *polimerizării* sau *oligomerizării* unor molecule inițiale cu înaltă reactivitate chimică, sau pe calea policondensării unor grupări ce conțin funcții antagonice, sînt formații materiale cu dimensiuni extrem de mari și cu însușiri caracteristice ce îndreptățesc încadrarea lor într-o nouă clasă de formații materiale, diferită de cea a moleculelor normale. Macromoleculele pot reacționa uneori ca formațiuni unitare, alteori însă se comportă ca un ansamblu de molecule mai mult sau mai puțin independente. În cadrul macromoleculelor există mai multe tipuri de legături : legături chimice între atomii unităților structurale ; legături de natură fizică, ca, de pildă, forțele de atracție Van der Waals, dintre verigile elementare ; legături de hidrogen, care se comportă ca slabe legături chimice. Consecința prezenței acestor legături este posibilitatea degradării parțiale a macromoleculelor. În cazul degradării se desprind anumite verigi, dar macromolecula continuă să existe însă ca o unitate funcțională. S-a stabilit că dintre tipurile de legătură care alcătuiesc scheletul structural al macromoleculei, nu legăturile chimice au însemnătate principală, ci legăturile fizice intermoleculare care în cazul macromeleculelor biochimice asigură marea lor plasticitate, mobilitate și capacitate de transformabilitate. Macromoleculele organice, aminoacizii, acizii ribonucleici, proteinele etc., au un rol hotărîtor în procesele vitale, ele asigurînd realizarea mecanismului de schimb de substanță între organism și mediu.

O dată cu macromoleculele ce iau parte la transformările chimice din organismul viu am ajuns în pragul trecerii de la chimism la viață [27].

---

[26] C. Neniţescu, *Tratat elementar de chimie organică*, vol. II, Edit. tehnică, 1958, p. 301.

[27] Sidney W. Fox, *A theory of macromolecular and cellular origins*, în „Nature", 965, nr. 4 969.

Sistemele macromoleculare cu funcţii vitale nu se formează pe seama membrilor celor mai înalţi ai unor serii omoloage, ci pe seama unor molecule a căror mare activitate provine din varietatea elementelor şi a funcţiilor pe care le conţin, precum şi datorită structurii lor care asigură manifestarea optimă a potenţialului chimic propriu elementelor componente.

Procesele chimice din organismul viu capătă particularităţi specifice datorită integrării acestora în procesele vitale ale organismului. Chimismul este indispensabil mişcării biologice, acesta însă este încorporat, subordonat şi transformat sub acţiunea proceselor biologice, procese care reprezintă o formă de mişcare superioară faţă de mişcarea chimică.

Studiul rolului şi al manifestărilor substanţelor macromoleculare în organismul viu a determinat apariţia unei noi ştiinţe de contact — *biologia moleculară*, care are o poziţie limitrofă între biochimie şi biologie.

Biologia moleculară a dezvăluit relaţia genetică dintre neviu şi viu, interacţiunile complexe dintre nivelul inferior molecular, cel supramolecular — infracelular şi cel celular, înlăturînd misterul care a învăluit secole de-a rîndul fenomenele vieţii, punînd în evidenţă suportul material fizico-chimic al unor însuşiri specifice organismului viu, ca, de pildă, ereditatea sau metabolismul. Recunoaşterea unui nivel molecular al vieţii nu înseamnă, implicit, înzestrarea unor molecule individuale cu funcţiuni vitale. Macromolecula izolată de mediul celular nu posedă viaţă şi îşi pierde însuşirile şi funcţiile pe care le-a asigurat în organismul viu. Viaţa apare ca rezultat al unor interacţiuni funcţionale extrem de complexe între macromoleculele prezente în celula organismului viu, precum şi molecule mai simple, cum ar fi apa, săruri minerale, vitamine etc., îmbinate într-un sistem complex şi armonios de ierarhizare.

La nivelul materiei vii creşte gradul de integrare a părţilor componente, fiecare unitate structurală, cu o individualitate relativă în cadrul întregului, concură la realizarea însuşirilor specifice ale întregului viu — autoconservarea, autoreproducerea, generare şi conservare de energie, păstrarea însuşirilor prin ereditate, schimb de substanţă şi energie cu mediul exterior. În afara întregului, nici o unitate structurală în parte nu păstrează aceste însuşiri. Unul din rezultatele cele mai impresionante obţinute de biologia moleculară este elucidarea mecanismului eredităţii prin intermediul acizilor dezoxiribonucleic (ADN) şi ribonucleic (ARN), substanţe chimice macromoleculare, care constituie componente ale nucleului şi citoplasmei celulare, îndeplinind funcţia de purtători materiali ai eredităţii [28].

Ca urmare a gradului înalt de complicare a compoziţiei şi a structurii, molecula de ADN manifestă o nouă *însuşire, integrativă*, însuşire inexistentă la vreo macromoleculă în afara organismului — *capacitatea de autoreproducere* — , asemănătoare cu cea a substanţei vii. Spre deosebire de reacţia chimică care presupune ca substanţa finală să fie calitativ deosebită de cea iniţială, reacţiile acidului nucleic, ADN au ca rezultat final tot acizi nucleici. Această specificitate asigură transmiterea *informaţiei ereditare*.

Verigile elementare ale macromoleculei de ADN sînt nucleotidele, care pot fi asemănate cu cărămizile de construcţie ale unui edificiu. Pol-

---

[28] Vezi B. Stugren, *Ştiinţa evoluţiei*, Bucureşti, Edit. politică, 1965; I. Cotăescu, *Materia vie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1962.

merizarea nucleotidelor are loc în prezenţa unei molecule vechi de ADN, care serveşte drept model sau matrice pentru construirea structurii unei noi molecule. În urma informaţiei aduse de molecula model, se realizează reproducerea particularităţilor structurale ale moleculelor ADN, ceea ce asigură continuitatea în evoluţie. O cît de mică modificare în compoziţia sau structura edificiului moleculei ADN provoacă zdruncinarea eredităţii [29].

Autoreproducerea ADN se manifestă doar în cadrul materiei vii şi se realizează ca rezultat al interacţiunii dintre toate elementele componente ale celulei. În afara celulei, ADN se comportă ca o macromoleculă chimică care suferă diferite transformări calitative sub influenţa unor factori chimici sau fizici[30].

În celule, acizii nucleici sînt cuplaţi cu moleculele proteice, alcătuind împreună constituienţii de bază ai materiei vii, baza chimică a vieţii.

Afirmaţia lui F.Engels după care „albumina... este purtătorul independent şi exclusiv al vieţii" [31] trebuie reconsiderată în lumina datelor biologiei moleculare, care arată că, deşi proteinele sînt principalele componente ale tuturor formaţiilor vii, nu sînt singurele purtătoare ale vieţii, că viaţa rezultă din interacţiunea complexă a moleculelor de proteine cu acizii nucleici, precum şi ai altor componente vitale din cadrul edificiului structural complex al celulei. Ca rezultat al acestor interacţiuni complexe, mişcacarea chimică se transformă în mişcare biologică ; contradicţia principală din domeniul chimiei — atracţia şi respingerea dintre atomi ,trece în asimilaţie şi dezasimilaţie, iar procesul chimic, *sistem închis*, caracterizat prin reversibilitate, echilibru, în condiţii identice de mediu, care se epuizează de fiecare dată după stabilirea echilibrului chimic între substanţele iniţiale şi cele rezultate în reacţie, cedează locul procesului biologic, *sistem deschis*, care realizează un schimb permanent de substanţă şi energie, pe baza căruia se manifestă procesul orientat, ireversibil de autodezvoltare.

Sistemul viu este primul în scara ierarhiei sistemelor materiale,capabil de autodezvoltare, prin menţinerea unui echilibru dinamic continuu cu mediul înconjurător. Dacă reacţia chimică modifică compoziţia corpului care reacţionează, şi se reînnoieşte numai dacă se adaugă o nouă cantitate din acest corp... corpul organic are o forţă de reacţie independentă" [32]. Evoluţia ulterioară a organismelor se realizează în sensul perfecţionării tuturor funcţiilor apărute într-o formă incipientă la prima celulă vie. Astăzi, eforturile unui mare număr de cercetători sînt concentrate, ca într-un focar, în direcţia cercetării sintezei şi structurii proteinelor[33]. Dificultăţile care se ridică în calea cercetătorilor, datorită extraordinarei complexităţi şi diversităţi structurale ale proteinelor, par de nebiruit.

Cei 26 de aminoacizi naturali care intră în compoziţia proteinelor pot forma prin modificarea legăturilor lor structurale -4×10^{25} combinaţii izomere. Se presupune că în organism există 50 000 de proteine, cu infinite posibilităţi de structurare şi de reactivitate.

În ciuda dificultăţilor, s-au obţinute importante rezultate în elucidarea structurii unor proteine mai simple, realizîndu-se chiar sinteza unora dintre ele. Astfel, a fost sintetizată pro-

---

[29] Vezi B. Stugren, *Ştiinţa evoluţiei*, p. 102.
[30] *Ibidem.*
[31] F. Engels, *Dialectica naturii*, în *op. cit.*, p. 497.
[32] *Ibidem*, p. 591.
[33] Sidney W. Fox, *op. cit.*

teina cu 39 de resturi de aminoacizi și — în ultima vreme — un grup de savanți chinezi a realizat prepararea artificială a *insulinei*, care conține 51 de resturi de aminoacizi[34].

În cei 60 de ani cîți au trecut de cînd Emil Fischer a stabilit că proteinele sînt alcătuite din lanțuri de aminoacizi îmbinate prin legături polipeptidice (— CO — NH), aceste sinteze par realizări modeste, însă în comparație cu dificultățile problemei, constituie tot atîtea victorii ale rațiunii umane și tot atîtea piste deschise spre realizarea țelului comun al strădaniilor atîtor savanți : *sinteza vieții*. La nivelul cunoștințelor secolului trecut, Engels a prevăzut că reproducerea fenomenelor de viață este condiționată de sinteza proteinei, iar realizarea acesteia va fi opera savanților secolului al XX-lea. „Dacă se vor putea vreodată prepara, pe cale chimică, corpuri albuminoide, atunci oricît ar fi de slabe și de efemere, ele vor manifesta neapărat fenomene ale vieții și vor efectua schimburi de substanțe"[35]. Primele proteine au fost sintetizate în termenul prevăzut de Engels, însă reproducerea vieții este încă un domeniu al viitorului. Aceasta va fi rezultatul eforturilor unite ale fizicienilor, chimiștilor, biologilor, ale căror cercetări coordonate vor elucida treptat mecanismul atît de complicat al interacțiunilor dintre elemente și structură în cadrul materiei vii.

Examinarea sumară a liniei de dezvoltare ascendentă la nivelul mișcării chimice, așa cum a fost ea cercetată pînă acum, a dus la enunțarea cîtorva trăsături generale :

— La nivelul mișcării chimice, dezvoltarea formațiilor materiale se realizează, de regulă, pe calea îmbogățirii compoziției în elemente constitutive și a complicării edificiilor structurale. Această trcere de la simplu la complex nu se realizează liniar, continuu prin formele cele mai complicate ale unei trepte anterioare, ci prin complicarea unor formații mai simple, care dovedesc prin funcțiile lor maximum de reactivitate.

— Dezvoltarea ascendentă se realizează prin trepte intermediare, atom, moleculă, macromoleculă, care alcătuiesc formații materiale calitativ deosebite, cu noi însușiri ce le fac apte de transformări ireversibile, orientate în sens ascendent.

— Prin creșterea numărului de elemente componente, complicarea și diferențierea structurilor, a tipurilor de interacțiune dintre elementele constitutive, substanța chimică se autodepășește pe sine, trece în substanța vie și se realizează astfel legătura genetică dintre neviu și viu.

— În condițiile interacțiunii complexe din materia vie, substanța chimică se integrează în sistemul material superior, cu apariția de noi însușiri, ca specificitatea, autoreproducerea, iar reflectarea chimică capătă caracter informațional.

— Pe măsura apariției unor forme superioare de organizare a materiei, condițiile necesare pentru existența acestora devin mai specifice și mai complexe, ceea ce determină ca aria de răspîndire a formațiilor materiale să scadă invers proporțional cu creșterea gradului de perfecționare și complicare a acestora.

— Linia ascendentă, progresivă în dezvoltarea materiei presupune creșterea gradului de organizare a formațiilor materiale, intensificarea

[34] Vezi I. P. Șvacikin, *Uspehi v izucenii himiceskih osnov jizni*. În vol. *Raskaztvaiut ucenie himiki*, Izd. Nauka, 1964, p. 243, și „Science et vie", no 539/1966, p. 116.

[35] F. Engels, *Dialectica naturii* în *op. cit.*, p. 597.

interacţiunilor funcţionale ale structurilor. Trecerea de la neviu la viu înseamnă saltul la un nou tip de organizare, unde coroborarea multitudinii de funcţiuni cu manifestări relativ independente are drept consecinţă apariţia unei noi însuşiri integrale specifice pentru organism ca un tot întreg — *viaţa*.

Linia ascendentă, progresivă este numai una din multiplele direcţii de transformări ale materiei la acest nivel chimic de mişcare a materiei. Natura cunoaşte şi transformări inverse, care se realizează pe o direcţie de degradare a materiei vii, cu formare de compuşi organici şi chiar compuşi anorganici inferiori, care din punctul de vedere al evoluţiei materiei reprezintă un regres. Rezultatul multora dintre aceste procese regresive a constituit însă un însemnat rezervor de energie, necesar dezvoltării activităţii productive a omului condiţionînd astfel *progresul* vieţii sociale.

Una din ipotezele răspîndite privind procesul de formare a *petrolului* este cea organică, care presupune că petrolul ar fi rezultatul descompunerii unor depozite de plante şi animale acvatice depuse pe fundul mărilor interioare ale pămîntului.

Iniţial, substanţa biologică a început să se descompună sub acţiunea unor bacterii, iar apoi procesul de degradare a continuat, sub forma unor transformări chimice lente, cu apariţia unei game variate de hidrocarburi, cu compoziţie şi structură diferite, pînă la formarea ţiţeiului, amestec de hidrocarburi, rezultat din degradarea succesivă a substanţelor biologice.

Mişcarea chimică în forma ei cea mai generală reprezintă transformările calitative ale substanţelor, care include atît mişcarea ascendentă a evoluţiei materiei spre materia vie, cît şi procesul invers de degradare spre combinaţii chimice simple şi chiar elemente, realizîndu-se astfel circuitul etern al materiei în natură. Direcţia progresivă a mişcării s-a conturat a fi aceea care realizează şi participă la crearea condiţiilor necesare pentru producerea unor forme superioare de mişcare a materiei.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

SENSUL CUNOAȘTERII ÎN FILOZOFIA „TRĂIRISTĂ"

DE

G. VLĂDUȚESCU

Se relevă aspectele principale pe care le comportă analiza problemei cunoașterii în filozofia „trăiristă".
Se insistă îndeosebi asupra conceptului de „trăire", central în filozofia „trăiristă", și a sensului său iraționalist și mistic. Totodată se analizează critic și concepția subiectivistă și iraționalistă a „trăirismului" cu privire la cunoașterea filozofică.

În numărul 66 din anul 1921 al revistei conduse de C. Rădulescu-Motru, „Ideea europeană", Nicolae T. Ionescu, nume pe atunci nu prea des întîlnit în publicistica vremii, semna un articol despre *Descartes — părinte al democratismului modern*, în care își anunța ceva din evoluția sa ulterioară.

Astfel scria cel care mai tîrziu se va numi Nae Ionescu : „Descartes n-a ținut seama de ceea ce este în realitate filozofia, adică o « atitudine », și dîndu-i o « unitate sistematică », a raționalizat-o, ceea ce l-a dus la un idealism egocentric, care s-a constituit apoi în baza teoretică a democratismului modern"[1].

În forme încă vagi și cețoase, dar semnificative, apar de pe acum cele două laitmotive ale viitoarei sale concepții filozofice și politice : antiraționalismul și antidemocratismul.

Treptat, le va da contururi din ce în ce mai precise, le va înzestra cu o mereu mai ascuțită și violentă finalitate antiștiințifică și antisocială, le va adăuga alte motive de natură similară : misticismul agresiv și un agnosticism trufaș, naționalismul înverșunat sau — ceea ce de fapt e punctul de convergență al tuturor eforturilor sale — anticomunismul deschis.

[1] N. T. Ionescu, *Descartes — părinte al democratismului modern*, în „Ideea europeană", 1921, nr. 66.

Rev. filoz., 13, 9, p. 1181 – 1190, București, 1966.

Prin articolele publicate din 1926, cu regularitate, în „Cuvîntul", ziar în fruntea căruia va trece din 1929, în revista „Predania" sau, sporadic, în „Gîndirea", prin cursurile ținute la Universitatea bucureșteană, Nae Ionescu va pune în circulație, ani de zile, o ideologie ce reflecta în gradul cel mai înalt criza profundă și multilaterală în care intrase gîndirea și politica burgheză din România perioadei interbelice.

După un scurt timp a reușit să strîngă în jurul său un grup de tineri care în spatele lozincii întemeierii „noii spiritualități românești" a desfășurat o funestă activitate anticulturală, punîndu-se, în cea mai mare parte a lor — de altfel urmînd exemplul mentorului —, în slujba sinistrei Gărzi de fier.

Prin bătăioase ziare și reviste : „Criterion", „Axa", „Bobi", „Vremea", „Rînduiala" etc., cu o filozofie beletristică sau o literatură unde evoluează (stîngaci de altfel) tipuri cinice, care se realizează în tot soiul de orgii, Emil Cioran, Mircea Eliade, Haig Acterian, M.Polihroniade, E.Bernea ș.a., între un tipic mod de „rasputinism cultural", după expresia lui M.Ralea, au desfășurat ani de zile o largă cruciadă de suprimare a tuturor valorilor pozitiv-umane, pentru a le înlocui cu ignoranța și amoralismul, huliganismul și cultul morții, mistica și iraționalismul.

Depărtîndu-se de orice „formă a spiritului critic", nota polemic Camil Petrescu, au făcut loc „veleităților cosmice ale misticismului profilic" închinîndu-se unor „comentatori vulgari ai culturii din Germania învinsă de după război, ca Spengler, de pildă, care i-au îmbătat de libertatea de a zbura în jungla metafizică și mistică" [2].

Anticulturalii partizani ai unei „noi spiritualități românești", amatori de „paradoxuri" și „aventură", urmînd cu religiozitate învățătura „profesorului" transformat într-un mit, asimilat unui sui-generis Socrate autohton, în dorința lor de „a trăi cît mai autentic", îi realizau cît mai îndeaproape, după cum mărturisea unul din discipoli, sfaturile de a nu mai crede „în cărți, în teorii generale, în dogme", pentru a experimenta neliniștea, drama, eșuarea și a cultiva instinctele primare [3]. Și aceasta — continuă același Mircea Eliade — deoarece Nae Ionescu credea că „sufletul românesc nu se putea găsi pe sine fără drame, fără eșuări, fără «experiențe» [4]". Postulînd un asemenea imperativ înfăptuirii „noii spiritualități românești" — formulă care era de fapt un alt nume dat unor neîndoielnice simpatii și tendințe fascizante —, Nae Ionescu și discipolii săi, prin întregul corp de idei al doctrinei pe care și-au numit-o „trăirism", s-au străduit să legitimeze fascismul, prezentat cumva ca unica și firească posibilitate de realizare umană.

Inaugurat de Nae Ionescu prin seria de articole publicate începînd cu anul 1926 în ziarul „Cuvîntul", „trăirismul" (inițial cunoscut sub numele de „experiențialism", datorită conceperii experienței ca experiență a vieții și prilej de mistică identificare cu dumnezeu) s-a constituit propiu-zis într-o doctrină politică și filozofică la sfîrșitul deceniului al 3-lea și îndeosebi în anii 30, cînd iese din cadrul unor preocupări res-

[2] Camil Petrescu, *Teze și antiteze*, București, Cultura națională, f. d., p. 154—155.

[3] Mircea Eliade,... *Și un cuvînt al editorului*, prefață la Nae Ionescu, *Roza vînturilor*, București, Cultura națională, f.d., p. 430.

[4] *Ibidem*, p. 431.

trînse și, punîndu-se în slujba „generației", se revarsă zgomotos spre conștiința oamenilor.

Preocupați de cele mai diverse domenii ideologice, de la politică și drept pînă la etică sau estetică și filozofie, Nae Ionescu și elevii săi, într-o atotcuprinzătoare campanie „trăirizantă", nu urmăreau atît intenții sistematice, cît folosirea tuturor acelor căi prin care accesul la conștiința oamenilor era ușurat și eficiența derutantă sporită. Însăși filozofia, cu problematica sa clasică și conceptele ei de bază, este transformată într-o suită de argumente, care printr-o ciudată logică se ordonează în raționamente falacioase și eșuează în concluzii legionaroide.

SENSUL MISTIC ȘI IRAȚIONALIST AL „TRĂIRII"

O *teorie* a cunoașterii, structurată într-o anume arhitectonică, în accepția riguroasă a cuvîntului, „trăirismul" nu are. Cauza se află nu atît în predilecția „trăiristă" pentru eseu și improvizație, divulgată de Blaga într-un incisiv pamflet drept „uimitor pretext de elogiere a sterilității, de exaltare a neputinței congenitale de a crea și chiar și numai o idee cu i mic" [5], cît în coordonatele mistice și iraționaliste, de un subiectivism debordant, al unei atitudini în fapt nihiliste față de cunoaștere.

Subiectivismul, care îl determina pe Nae Ionescu să afirme că „vede ce știe și nu știe ceea ce vede" [6], urmare a agnosticismului impus de o ontologie idealistă aflată într-o îngemănare mărturisită cu teologia și iraționalismul valorificator al misticii, dădea o asemenea orientare problematicii gnoseologice a „trăirismului", încît aceasta, transferată într-un plan în care nu găsea nimic din ceea ce o reprezintă, se dizolva în apa moartă a unei filozofii ce-și făcea titlul de glorie din sterilitate și repudiere a valorilor reale.

Ca și Berdiaev, care scria că „obiectul opus cunoașterii nu ne apare decît într-o sferă secundară. O dedublare se produce în ființa însăși și se exprimă în cunoaștere sub forma obiectivării" [7], „trăiriștii", puternic influențați de filozofia acestuia, nu recunosc în lumea materială obiectul reflectării, ci doar prilejul care ocazionează proiectarea personalității noastre pentru *încadrarea* lucrurilor și stabilirea în acest fel a unei comuniuni capabile să facă posibil actul „trăirist".

„Afirmația mea — scria Nae Ionescu — este măsura tuturor lucrurilor, adică nu există realitate în sine, ci există ceea ce afirmăm noi, fiecare, despre această realitate" [8], pentru că „limbajul și judecățile noastre nu poartă asupra unor obiecte exterioare, ci poartă asupra unor imagini care constituie pentru noi o realitate obiectivă sau căreia noi facem să-i corespundă o realitate obiectivă" [9].

„Trăiriștii", negînd capacitatea umană de a cunoaște, implicit negau și conținutul reflectoriu al științei care, e drept, nu mai este soco-

---

[5] L. Blaga, *Existențialism sau neputință de a crea?*, în „Saeculum", an. I, 1944, nr. 2, p. 111.

[6] N. Ionescu, *Metafizica*, I, p. 131.

[7] N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, Paris, Edit. Je sers, 1935, p. 11.

[8] N. Ionescu, *Istoria logicii*, p. 74.

[9] N. Ionescu, *Metafizica*, II, p. 104—105.

tită rezultat al „trăirii" dar aceasta nu în favoarea ei, pentru că, redusă la o simplă descriere exterioară, neaderentă la obiect, valoarea ei este depreciată. După „trăiriști", cu adevărat conștiință este doar cea metafizică și religioasă, pentru că acestea sînt singurele care s-au înălțat pînă la contemplarea mistică a esențelor, în timp ce știința ar oferi o simplă „schematizare", care ne pune în situația „de a mînui lucrurile, dar nu de a le trăi" [10]. Refuzînd existenței esența (și în acest sens ontologia pune bazele agnosticismului), „trăiriștii" nu recunosc științei capacitatea de a se ridica la nivelul generalității, negîndu-i în fapt îndreptățirea teoretică și practică, statutul său gnoseologic.

Întrucît cunoașterea științifică e concepută ca o simplă descriere exterioară a lucrurilor materiale, pătrunderea în resorturile intime ale lumii — aflate undeva, într-un plan transcendent —„trăiriștii" considerau că s-ar face printr-un act de identificare afectivă, de „trăire" a obiectelor, și nu de reflectare a lor [11]. Trăirea, „identificarea subiectului cu obiectul prin dizolvarea conștientă a subiectului în obiect" [12], este considerată caracteristica esențială, modalitatea de realizare a atitudinii mistice, pretinsă a fi „generală" a spiritului omenesc [13] și singură în stare să-i ofere omului cunoștințe și să-l mîntuiască prin ridicarea sa în lumea lui Dumnezeu.

Deși mistica ar duce prin „trăire", la „oarecare cunoștințe", nu cunoștința era considerată de Nae Ionescu „țelul acestei experiențe a vieții mistice, ci însăși această viață", întrucît ea nu este o simplă „atitudine a conștiinței noastre", ci „o necesitate a existenței științei noastre" [14].

Descrisă ca funcție naturală a spiritului omenesc, mistica îi apărea „profesorului" ca o soluție fundamentală a mîntuirii prin Dumnezeu căutat „nu. . .pentru ca să mă liniștesc. . ., ci pentru că nu pot altfel" [15].

Deși „trăiriștii" vorbesc adesea despre cunoaștere, sensul acesteia nu are nimic comun cu reflectarea, pentru că o înțeleg ca o „trăire" (caracteristca activității mistice nu este cunoașterea rece, ci trăirea realității") [16].

Resortul interior al „trăirii" l-ar forma„ iubirea", pentru că ea ar fi aceea care ar activiza subiectul, l-ar face să tindă spre identificare cu Dumnezeu. Altfel spus, ar fi calea spre acesta, neluminată decît de o „foame" instinctivă de Dumnezeu și „pe care trebuie să mergi fără să știi dacă ajungi undeva" [17]. Fondul psihologic al atitudinii mistice, considera Nae Ionescu, consecvent întregii lui construcții, este unul al inconștientului, ghem de sentimente oarbe, sustrase oricărei legături cu rațiunea, structural mistice, orientate spre căutarea lui Dumnezeu de însuși acesta. Fond al psihologiei umane, se susține de către „trăiriști", inconștientul

---

[10] N. Ionescu, *Logica*, 1943, p. 77.

[11] „Punctul de plecare în problema teoriei cunoașterii nu este un act de conștiință, ci unul de trăire" (N. Ionescu, *Metafizica*, II, p. 116).

[12] N. Ionescu, *Metafizica*, I, pl. 156.

[13] *Ibidem*, p. 163.

[14] N. Ionescu, *Metafizica*, I, p. 158.

[15] *Ibidem*, p. 189.

[16] *Ibidem*, p. 156—157.

[17] *Ibidem*, p. 160.

este singurul în stare să efectueze o cunoaștere adecvată, pentru că numai el permite apropierea de Dumnezeu, identificarea cu el. Inconștientul fiind, după „trăiriști", fundamentul structurii sufletești, omul s-ar comporta de aceea „mai mult trăind și mai puțin gîndind" [18]. „Eu cred—mărturisea Nae Ionescu — că omul gîndește foarte puțin. În general omul răsfrînge foarte mult, dar gîndire într-o atitudine conștientă, aceasta este o activitate foarte slabă" [19]. Și ar gîndi puțin, pentru că rațiunea n-ar fi o facultate de cunoaștere, prin urmare n-ar avea un conținut reflectoriu, rolul ei reducîndu-se la comunicarea „trăirilor". Rațiunea ar aduce doar o formă care să îmbrace un conținut de proveniență irațională [20]. Ei i se refuză orice capacitate de a cunoaște — și cunoaștere în gnoseologia „trăiristă" înseamnă aproprierea mistică a esențelor—, invocîndu-se mai întîi prestabilirea ca atare de către Dumnezeu [21] și apoi, ceea ce rezultă tot din postularea creaționismului, absența obiectului său, întrucît din lumea sensibilă n-ar putea căpăta un conținut adecvat, pentru că aici nu există ceea ce ar interesa-o (esențialul), iar planul supranaturalului nu-i este accesibil, nefiind într-un raport de conaturalitate cu el, așa cum este inconștientul.

Fără îndoială, inconștientul este o realitate psihologică, numai că el nu funcționează suveran și, mai ales, nu constituie elementul fundamental, care să acopere toate celelalte acte psihice și să le impună, prin urmare, modul său specific. Rupt de conștiință și autonomizat, conceput în afara fiziologicului și socialului, inconștientul apărea filozofilor „trăiriști" ca centrul unor nebuloase porniri mistice care însușesc obiectul prin trăire.

„Omul — nota mai de mult M.Ralea, împotriva unui asemenea mod de a înțelege conștientul — ... este animal ale cărui elemente de cunoaștere sînt proiectate în afară, către realitatea exterioară. Copilul capătă întîi percepția lumii externe și pe urmă conștiința eului. Atentă

---

[18] a) Filozofia vieții, prin Dilthey și existențialism, a împrumutat „trăirismului" conceptul de „trăire", el fiind însă adaptat la cerințele unei filozofii de certă inspirație religioasă. Pentru Dilthey, „trăirea" e o cunoaștere originară, în care nu vom găsi dualitatea subiect-obiect, ci o „unitate dinamică". În speță, foarte apropiat de Dilthey este Cioran ; în spiritul filozofiei vieții, el vorbește mai mult despre „trăirea vitalului" decît a lui Dumnezeu.

b) Trăirea într-o accepție generică este caracteristică oricărui existențialism : o vom găsi la Kierkegaard, la Heidegger, Berdiaev. Acesta din urmă respinge catolicismul pe motiv că încearcă *justificarea* existenței lui Dumnezeu și reține ortodoxismul, în care „credința are un caracter suprarațional și supralogic", fiind o „experiență psihologică", în cadrul căreia are loc „identitatea contrariilor" (N. Berdiaeff, *Sur la nature de foi*, în „Λογος", 1928, nr. 1, p. 49).

c) De asemenea, existențialismul susține că fondul sufletesc aparține inconștientului. De exemplu, Heidegger ajunge pînă la ignorarea completă a conștiinței înțeleasă ca rațiune (*Bewusstsein*) pentru *Gewissen*, care are semnificația dată însă de Luther : *corconscientia*, adică inimă-conștiință (nota lui H. Corbin în M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 1938, p. 169).

[19] N. Ionescu, *Istoria logicii*, p. 70.

[20] Reducerea gîndirii la simplu instrument de comunicare și informare a trăirilor nu este de loc o descoperire „trăiristă". Încă Nietzsche o făcea : „Gîndirea — spunea acesta — nu este un mijloc de cunoaștere, ci doar de numire, de ordonare a faptelor" (Fr. Nietzsche, *La volonté de puissance*, Paris, N.R.F., 1942, p. 78).

[21] „Spiritul omenesc este așa cum l-a făcut Dumnezeu odată pentru totdeauna" (N. Ionescu, *Istoria logicii*, p. 54).

la adaptarea obiectivă, conștiința funcționării interne a rămas fatal atrofiată" [22].

Mai mult cu o funcție dinamică (cenestesică) și adaptativă, întrucît este o „regiune periferică a conștiinței în care percepțiile ar pluti într-un clar-obscur" [23], inconștientul posedă într-o mai mică măsură puteri cognitive.

Substituirea cunoștinței cu inconștientul, a reflectării cu trăirea apare de la început ca o gravă eroare științifică, firească de altfel în ansamblul unei filozofii ce-și propunea reabilitarea misticii.

Contestîndu-se valoarea conținutului său reflectoriu, pentru că și-ar însuși obiectul *oglindindu-l*, și nu trăindu-l, reducîndu-i-se activitatea la construirea arbitrară a unor forme logice — simple scheme ordonatoare ale datelor rezultate din „actul trăirist", rațiunea este în fapt vidată, în înțelegerea ei „trăiristă", de tot ceea ce *esențial* o definește. Noțiunile sînt descrise, în această filozofie, ca „tipuri" preexistente obiectelor pe care le-ar *încadra* în vederea ordonării. Preexistența formelor gîndirii îndreptate împotriva teoriei reflectării nu este nici măcar un apriorism logic, care în formula lui kantiană închidea efortul de surprindere a spontaneității gîndirii. La „trăiriști", preexistența formelor gîndirii însemna elaborarea lor exterioară oricărei necesități, independent de obiecte, acestea fiind grupate arbitrar sub semnul lor.

Conceptul ar fi „un fel de lege a unui grup de obiecte ; el nu poate să fie lege decît în măsura în care aceste obiecte se leagă, se raportează la el" [24]. Prin urmare, obiectul neputînd fi cunoscut, întrucît, mai întîi, el este insuficient ontic, iar în al doilea rînd, însuși subiectul este structurat în vederea trăirii și nu a cunoașterii, formele logice ar trebui să preexiste, ele stabilind o comuniune exterioară cu lumea, prin care aceasta ar fi ordonată în funcție de cerințele interioare ale eului. Agnosticismul „trăirist", contestînd omului capacitatea de cunoaștere, implicit trebuia să respingă și rolul rațiunii, situîndu-se astfel pe poziții iraționaliste.

În speță antiraționalismul „trăirist" se orientează spre negarea teoriei abstracției și abstracțiilor, pentru că acestea sînt elemente fundamentale în gnoseologia materialistă și conduc la „afirmarea prezenței *in re* a esențialității" [25].

Negînd formelor logice conținutul reflectoriu și în genere disprețuind cunoașterea umană, „trăiriștii", se situează firesc pe pozițiile celei mai crase respingeri a adevărului. „Orice formulă care satisface tatalitatea experienței sale, — spunea Nae Ionescu — e adevărată, aceea care nu satisface totalitatea experienței nu este adevărată" [26]. Experiența

---

[22] Vezi M. Ralea, Problema inconștientului, în *Scrieri din trecut*, II, București, E. S. P. L. A., 1937, p. 28.

[23] *Ibidem.*

[24] N. Ionescu, *Logica*, p. 59.

[25] Abstracția înseamnă, după N. Ionescu, că „am un grup de obiecte și încep să stabilesc asemănări și deosebiri între obiecte ; că iau toate calitățile comune deoparte și aceste calități îmi dau mie conceptul (*Logica*, p. 60). Aceasta ar însemna cunoașterea ; or, „înainte ca eu să iau cunoștință, înainte de a cunoaște realitatea, eu o trăiesc" (*Metafizica*, I, p. 111).

[26] N. Ionescu, *Logica*, p. 47.

fiind una „trăiristă", în care conținutul este doar personal, adevărul, prin urmare, ar fi relativ la fiecare ins [27].

În același spirit gîndea și Cioran, care spunea însă lucrurilor mai pe față, fără a se ascunde în complicate formulări teoretice. „Trebuie declarate nule toate adevărurile oamenilor uscați, inteligenți" în locul lor să rămînă „adevăruri organice care devin adevăruri vii" pentru că ar fi produse „ale unui chin lăuntric și ale unei afecțiuni organice" [28].

Nerecunoscînd formelor gîndirii un conținut reflectoriu, prin forța lucrurilor „trăiriștii" trebuiau să ajungă la respingerea adevărului și a unui criteriu obiectiv de verificare, la neînțelegerea devenirii adevărului absolut din cele relative, deci la relativism și la subiectivism.

G. Călinescu avea dreptate cînd observa că din teoria trăirii decurgînd relativismul adevărului „se scotea invitația la aventură" [29]. Aceasta însemna încercarea de îndreptățire a actelor fie și cele mai brutale, pentru că erau sustrase oricărei aprecieri, oricărui criteriu care să le confrunte, motivînd că fiecare ins își are adevărul și normele sale de conduită.

SUBIECTIVISM ȘI IRAȚIONALISM ÎN ÎNȚELEGEREA OBIECTULUI CUNOAȘTERII FILOZOFICE

Desfășurîndu-se amplu împotriva filozofiei materialiste, „trăiriștii" opun o inconsistentă schemă de „filozofie subiectivă", care singură și în gradul cel mai înalt ar realiza preocupările umane de acest fel.

„Filozofia științifică — o spunea Nae Ionescu de la catedră — nu există. Filozofie este un lucru foarte personal, eminamente subiectiv" [30]. Un fel de lirică [31], și nu o știință, pentru că „ceea ce este determinant nu este obiectul propriu-zis, ci punctul de vedere, unghiul sub care luăm în considerare un anumit obiect" [32]; filozofia ar însemna de aceea o valorificare a existenței, liberă de orice control obiectiv, nesuportînd nici o verificare, pentru că nu ar conține decît adevăruri subiective și neputînd fi prin urmare, infirmate, pentru că sînt o exibare a unei personalități ale cărei resorturi interioare rămîn o enigmă pentru celelate.

De aici concluzia îndreptățirii oricărui sistem de „filozofie subiectivă" și respingerea — ca *filozofie*, a materialismului. Filozofia nu poate să fie și materialistă, credea Nae Ionescu, pentru că în acest caz ar însemna să se dizolve în știință, aceasta eșuînd, prin încercarea de a stabili legi obiective, în iluzie. „Fac știință — scria el — cînd afirm asupra realității pur și simplu" și „nu dublez realitatea prin conștiința răsfrîngerii acestei realități într-o realitate alta decît cea observată". Iar filo-

---

[27] L. Chestov, care alături de Berdiaev a influențat și a alimentat substanțial „trăirismul", susținea în același spirit subiectivist că, dacă adevărul este personal — și este personal —, atunci nu numai că el este relativ la fiecare ins, dar și la fiecare stare a acestuia. „Adevărul — — scrie el — nu suportă de loc cunoașterea științifică : adevărul se sufocă în brațele evidenței" (L. Chestov, *Les révélations de la mort*, p. 107).

[28] N. Cioran, *Pe culmile disperării*, p. 25.

[29] G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, 1941, p. 867.

[30] N. Ionescu, *Istoria logicii*, 1941, p. 43.

[31] N. Ionescu : „Filozofia nu este decît un fel de lirică. Ea nu poate fi studiată decît ca lirică" (*Metafizica*, vol. I, 1942, p. 18).

[32] N. Ionescu, *Logica*, 1943, p. 22.

zofie atunci „cînd afirm că ceea ce văd în realitatea sensibilă nu este ceea ce există în realitate, ci adevărata realitate este constituită astfel, după alte legi și din altceva" [33].

Și, consecvent acestui punct de vedere, împinge lucrurile pînă acolo, încît dorește o istorie a filozofiei din care să lipsească orice sistem materialist.

De altfel, Nae Ionescu asimilează întreaga istorie a filozofiei unui proces de identificare subiect-obiect pe care îl disjunge într-o orientare mistică și alta logică, după cum, respectiv, ar avea loc dizolvarea conștientă a subiectului în obiect („platonismul") sau „preluarea obiectului în subiect" („idealismul absolut"). „Atitudinea mistică", urma el, fiind „caracteristic-realistă", „realitatea transcendenței" și adevărul religiei capătă astfel suprema demnitate logică și metafizică [34].

Metafizica *în sine* (fie ea și cea „realistă"), neputînd, după Nae Ionescu, să ajungă la „principiul fundamental al existenței", ar primi cu acea „recunoștință disperată" de care vorbea Jacques Maritain „asistența" religiei, care — salvînd-o de relativism — ar „îndumnezei-o", căci i-ar descoperi realitatea unei *ens a se*, autonomă și cauză a lumii sensibile.

Atitudinea mistică admițînd necondiționat postulatele religiei, numai orientarea consacrată de aceasta (realismul) ar fi, după Nae Ionescu, proprie filozofiei și cu cele mai sigure șanse de a se impune asupra altor orizonturi ale gîndirii filozofice.

Întrucît, continua el în spiritul aceleiași misologii, sînt limite precise în care se poate mișca știința, „filozofia nu mai poate să fie pur și simplu științifică", de aceea „peste 20—30 de ani se va vorbi cu autoritate absolută și definitivă despre misticism, considerat azi ca o preocupare lipsită de seriozitate" [35].

Și nu numai atît : raționalismul, fie el și idealist, este „deposedat" de locul pe care-l ocupă în istoria filozofiei, pentru cele mai obscurantiste și absurde „metafizici". Un E. Cioran preferă lui „Aristotel, Descartes sau Kant" de la care mărturisește — într-adevăr sincer — că „n-a învățat nimic", pe Iov căruia „i se închină cu pietatea unui strănepot" [36]. Iar Nae Ionescu, Mircea Eliade, Vasile Băncilă evocă nostalgic ... scolastica, „resort pentru dezvoltarea întreagă a vieții spirituale a omenirii", pentru a respige violent secolele XVIII și XIX, primul fiind „o negare pur și simplu a existenței preocupării religioase", punînd peste tot „raționea" [37], iar celălalt pentru că ar fi „cel mai sărac de conținut sufletesc" [38], întrucît a fost evul nașterii și dezvoltării marxismului.

★

Urmare a subiectivismului și funcționînd în slujba naționalismului și rasismului, se relevă a fi mult vînturată, de către discipoli, ca originală creație a „profesorului", teorie a tipurilor, particularizată în logica colec-

---

[33] N. Ionescu, *Istoria logicii*, București, 1943, p. 68.
[34] Idem, *Metafizica*, II, p. 7, 8.
[35] Idem, *Metafizica*, I, p. 156.
[36] E. Cioran, *Cartea amăgirilor*, București, Cugetarea, 1938, p. 193.
[37] N. Ionescu, *Metafizica*, I, p. 24.
[38] Idem, *Metafizica*, II, p. 11.

tivelor. Personalitatea, demonstra Nae Ionescu, trăind în anumite coordonate etnice, se colorează corespunzător după acestea, astfel că naționalitatea contribuie într-o măsură *determinantă* la subiectivizarea filozofiei și în genere a oricărei creații spirituale. Subiectivizînd, am zice și național, adevărul pe care îl recunosc ca fiind deținut doar de o filozofie subiectivă, „trăiriștii" trag concluzii extrem-naționaliste prin acreditarea superiorității unor rase asupra altora și în ceea ce privește puterea de cunoaștere.

„Trebuie oare filozofia — întreba Marx — conform proverbului «cîte bordee, atîtea obiceie» — să adopte în fiecare țară alte principii pentru a nu contraveni tezelor fundamentale ale dogmei?" Și răspundea: „Filozofia își pune întrebarea: ce este adevărat? iar nu: ce este considerat ca adevărat? Ea nu întreabă ce este adevărat pentru unii, ci ce este adevărat pentru toți oamenii; adevărurile ei metafizice nu cunosc granițele geografiei politice iar adevărurile ei politice știu prea bine unde încep «granițele», pentru a confunda orizontul iluzoriu al concepțiilor particulare despre lume și al concepțiilor naționale cu adevăratul orizont al spiritului omenesc" [39].

Filozofia, dacă are un caracter național, aceasta rămîne doar în planul formal, neafectînd prin nimic un conținut care va fi același, pentru că, pe de o parte, există același obiect, iar pe de alta ea ca fenomen de conștiință este determinată oricînd și oriunde de acea activitate generală și esențial umană, care este munca. În fond, doctrinele inegalității între rase și popoare — pentru a se susține teoretic — acreditează și existența unor structuri radical opuse ale inteligenței umane. Concluzie absurdă, întrucît determinantă nu este naționalitatea sau rasa, ci activitatea de muncă.

De aici apare cu limpezime — ca o concluzie firească — legătura strînsă între naționalismul promovat în cadrul doctrinei și activității politice a reprezentanților „trăirismului" și subiectivismul concepției lor filozofice.

★

Ducînd cu ajutorul celor mai diverse mijloace o violentă bătălie împotriva adevăratelor valori, „trăirismul", „doctrina antiraționalismului și a forței sîngelui" [40] s-a afirmat în gradul cel mai înalt ca „expresie a unei societăți muribunde, a unor forme de viață perimate, a unei culturi intrate în descompunere" [41].

Cu un conținut profund antiumanist deopotrivă prin incitarea la dezlănțuirea instinctelor primare și înjosirea omului, prin conceperea lui ca sclav al inconștientului și misticului, „trăirismul" apare — parcă — obiectivul prim pe care-l viza Mircea Florian într-o mai veche stigmatizare a iraționalismului. Anume, scria el, „este irațional tot ceea ce nu se înfăptuiește în vederea unui scop determinat, mai ales în vederea

---

[39] K. Marx, *Articolul de fond din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung"*, în K. Marx și Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 103.

[40] Ilie Constantinovski, *Ideologia tineretului și cultura*, în „Viața românească", 1938, nr. 5.

[41] *Misticismul în filozofia românească*, în „Era nouă", 1936, nr. 3, p. 6.

binelui, a dreptății. E irațional sau absurd tot ce jignește așteptările omului" [42].

Filozofie de inspirație religioasă, de un misticism dens și agresiv, potrivnică nedisimulat științei și materialismului, iraționalistă pînă la cinism, împreună cu o doctrină politică de extremă dreaptă, „trăirismul" a însemnat în perioada interbelică, în gîndirea filozofică și socială din România, una din pozițiile ideologice cu cea mai nefastă finalitate prin instituirea sa în fundament teoretic al mișcării legionare, de obscură și penibilă aducere aminte.

---

[42] M. Florian, *Criza filozofiei contemporane. Giuseppe Rensi și scepticismul iraționalist*, în „Convorbiri literare", LXVIII, 6—8, 1935, p. 307.

DISCUȚII

„SOCIOLOGIE EMPIRICĂ" SAU NIVEL EMPIRIC AL ȘTIINȚEI SOCIOLOGICE ?

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Discuțiile ce se poartă tot mai frecvent, în publicațiile noastre în jurul unor aspecte teoretice și metodologice implicate în concepția despre obiectul și sarcinile sociologiei marxiste, concomitent cu lărgirea ariei investigației sociologice a realității sociale, aduc în conul de lumină al analizei științifice noi și noi probleme. Chiar dacă soluțiile propuse nu sînt totdeauna cele mai adecvate, schimbul de opinii se anunță totuși fertil, contribuind la clarificarea, măcar în aspecte parțiale, a unor categorii cu evidente implicații epistemologice. Este, printre altele, și cazul intervenției tov. Andrei Roth, *Relațiile sociale neinstituționalizate și sociologia empirică.*

Înainte de a ne spune părerea în problema mai specială a relațiilor sociale instituționalizate și neinstituționalizate, ținem să ne pronunțăm asupra altora cu caracter mai general, care continuă să rețină constant atenția cercetătorilor și publicațiilor de la noi (și nu numai de la noi). Este vorba, mai precis, de problema obiectului și caracterului materialismului istoric și a raporturilor sale cu sociologia.

Elaborînd concepția despre lume a proletariatului, clasicii marxism-leninismului au subliniat *unitatea* dintre materialismul dialectic și materialismul istoric ; chiar în procesul elaborării lor concomitente, ele s-au condiționat reciproc. Sublinierea acestei unități a avut și are o semnificație profundă, gnoseologică și *ideologică*, ea exprimînd consecvența principială, partinică a marxismului, situarea sa pe poziții de clasă opuse filozofiei și sociologiei burgheze. Aceasta din urmă, născută sub flamura teoretică a pozitivismului comtean, și-a revendicat, în dezvoltarea ei, în funcție de diferitele curente, diverse fundamente teoretice-filozofice, neputînd ajunge nici astăzi la o configurație teoretică și metodologică unitară. Materialismul istoric, ca sociologie marxistă, a fost și rămîne indisolubil legat de materialismul dialectic, concepția despre lume științifică a proletariatului, a partidului său revoluționar.

Rev. filoz., **13**, 9, p. 1191–1199, București, 1966.

Această unitate, *dialectică*, a fost și mai este împinsă uneori pînă la ștergerea particularităților individuale ale materialismului istoric, care e conceput, ca știință teoretică generală a societății, în spiritul vechii filozofii sociale sau filozofii a istoriei. Absolutizîndu-se unitatea materialismului istoric cu materialismul dialectic, nu se mai înțelege uneori *deosebirea* dintre ele, privită în perspectiva necesară a diferențierii treptate a cunoașterii.

Studiul teoretic al societății în ansamblu, ca și al unora dintre laturile vieții sociale, s-a dezvoltat *în cadrul filozofiei*, cunoscînd, mai cu seamă din secolul a XIX-lea, procesul, manifestat tot mai pregnant în secolul nostru, de diferențiere de filozofia propiu-zisă și de constituire în discipline sociale individualizate, de sine stătătoare (e cazul sociologiei, politicii, eticii, esteticii etc.). Materialismul istoric s-a constituit și se dezvoltă ca sociologie științifică, avînd ca obiect de studiu esența, structura și dezvoltarea societății omenești; el este o disciplină de sine stătătoare. Este impropiu, considerăm, să pretindem (cum se face în „Luceafărul" nr.22 (213) din 28 mai 1966, p.6, col.I) că „materialismul istoric se ocupă de fenomenul social ca moment al lumii materiale", pentru că, definind astfel obiectul său, lichidăm specificul său ca știință. *Acest* mod de abordare e propriu materialismului dialectic, care studiază *filozofic* și viața socială, dar în perspectiva universalului, degajînd tocmai determinările și raporturile care-i sînt comune cu ale celorlalte forme de mișcare sau momente ale lumii materiale unice. Este materialismul istoric o disciplină filozofică? Răspunsul este, fără îndoială, afirmativ. Dar în ce sens? În nici un caz în sensul că el este filozofie, că operează cu generalizarea filozofică, elaborînd, „categoriile cele mai generale ale procesului social de-a lungul întregii dezvoltări a societății", cum se afirmă în intervenția citată. Caracterul filozofic al materialismului istoric (și al oricărei sociologii, ca teorie a societății) derivă din specificul socialului, care spre deosebire de alte domenii ale lumii materiale, reprezintă o unitate de obiectiv și subiectiv. De aceea *punctul de plecare* al studiului sociologic este filozofic, implicînd rezolvarea problemei raportului dintre factorii obiectivi și subiectivi, dintre existența și conștiința socială. Această problemă *sociologică* fundamentală este însă *analogă*, și *nu identică* cu problema fundamentală a filozofiei.

De altfel, și soluția dată, în cadrul materialismului istoric, acestei probleme nu este o repetare *tale quale* sau o aplicare (sau o „extindere") mecanică a soluției general-filozofice la viața socială și nici *nu poate fi*, pentru că, într-o accepție mai largă, *orice* fenomen social este o unitate de obiectiv-subiectiv. Primordialitatea existenței sociale în raport cu conștiința socială nu este și nici nu poate fi înțeleasă, se știe, *aidoma* cu primordialitatea materiei în raport cu conștiința. Anterioritatea naturii față de conștiință (ca moment al primordialității) nu are corespondent nemijlocit, simetrie în raportul dintre existența socială și conștiința socială, ci poate fi înțeleasă cel mult în perspectiva mecanismului *schimbărilor* sociale, a dezvoltării istorice, în care schimbările existenței sociale precedă, *de regulă*, pe cele din conștiința socială.

Această atitudine filozofică implicată în descifrarea *esenței* socialului se repercutează, nemijlocit sau mijlocit, și asupra înțelegerii celorlalte elemente ale obiectului sociologiei: structura societății și dinamica

ei, determinismul social. De aceea ea nu poate fi evitată, e intrinsec inevitabilă abordării sociologice a vieții sociale. Dar această subliniere este cu totul altceva decît a proclama materialismul istoric filozofie !

Ideea că materialismul istoric e filozofie duce la concluzia că el ar fi o cunoaștere *exclusiv mediată* și determină izolarea sa de investigarea *nemijlocită* a realității sociale, postîndu-l în simplă abstracție, în întreprindere spirituală prin excelență deductivă.

Această idee contravine în primul rînd însăși istoriei constituirii și dezvoltării marxismului în ansamblu și a materialismului istoric în special. Făuritorii materialismului istoric, expunînd obiectul și sarcinile sale, au subliniat necesitatea pornirii de la procesul istoric real, de la realitatea socială descifrată în tendințele ei[1]; ei au întreprins numeroase observații și cercetări metodice directe, au elaborat chestionare de lucru în vederea realizării unor monografii etc. Așa cum a fost conceput și realizat ca sociologie marxistă, materialismul istoric își îndreaptă investigațiile în două direcții principale, care se întregesc, se completează reciproc. Prin operații de conceptualizare, el redă esența realității sociale în categorii pe care le corectează, le adîncește și le îmbogățește necontenit pe măsura dezvoltării istoriei și a aprofundării cunoașterii. În același timp, el folosește sistemul său categorial, concluziile teoretice ale cunoașterii științifice, ca instrument metodologic pentru a dobîndi noi cunoștințe, pentru a obține noi adevăruri prin investigarea, mijlocită sau nemijlocită, a realității sociale. Materialismul istoric se îmbogățește și se aprofundează, se dezvoltă continuu atît pe baza studierii — mijlocite — a trecutului, prin intermediul datelor oferite de istoria generală, istoria diferitelor țări și popoare, științele istorice speciale, cît și prin investigarea realității prezente, care se realizează atît mijlocit — prin generalizarea datelor științelor sociale particulare —, cît și nemijlocit — prin cercetările *sociologice* de teren.

În epoca contemporană, studiul particularităților acțiunii legilor generale ca și cel al noilor însușiri, relații, procese, tendințe apărute în noile condiții istorice sînt impuse de nevoile interne ale dezvoltării materialismului istoric, ca teorie sociologică, nevoi care se împletesc astăzi, mai mult ca oricînd, cu cerințele nemijlocite ale practicii revoluționare transformatoare. Materialismul istoric este o știință vie, creatoare și chezășia viabilității și dezvoltării sale este tocmai legătura sa nemijlocită cu realitatea socială concretă. Ni se pare cu totul ilegitimă și inactuală postularea materialismului istoric ca filozofie și, implicit, întreprindere teoretică exclusiv mediată, atît sub raportul implicațiilor teoretice, cît și al celor de ordin practic. Arătam și cu alt prilej că tocmai o astfel de poziție (dublată de o înțelegere confuză a raportului dintre metodologie și procedeele (tehnicile) de cercetare, datorită căreia tehnicile de cercetare sociologică, utilizate la nivel mondial, au fost în chip forțat identificate cu sociologia empiristă burgheză, extinzîndu-se o atitudine ideologică asupra unor elemente care, prin natura lor, sînt extraideologice) a alimentat subaprecierea cercetărilor sociologice de teren.

---

[1] Vezi clasica formulare din *Ideologia germană*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 38.

În altă ordine de idei, vrem să subliniem că nu toate categoriile materialismului istoric au implicații filozofice de genul celor amintite. Mai mult chiar, materialismul istoric operează cu categorii de grade de generalitate diferite : alături de categorii proprii societății în ansamblul ei și întregii desfășurări istorice întîlnim altele, care desemnează structuri sau procese sociale cu o arie și durată mai restrînse. În felul acesta au definit materialismul istoric Marx și Engels în *Ideologia germană*, în celebra prefață la *Contribuții la critica economiei politice* și în lucrarea *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, care cuprinde, după mărturisirea lui Engels, „expunerea cea mai amănunțită, din cîte știu că există, a materialismului istoric" [2]. Împletirea categoriilor de diferite grade de generalitate este proprie, după cît se pare, nu numai științei sociologice, ci, poate, oricărei științe.

Considerăm, așadar, materialismul istoric ca fiind sociologia marxistă, care, singură, realizează nu numai studiul societății ca sistem în integralitatea laturilor și relațiilor sale, ci și în perspectiva dialectică a unității dintre conexiune și mișcare, structură și dezvoltare. În acest punct ne întîlnim cu opiniile tov. Roth. Numai că dînsul, după ce circumscrie destul de exact și nuanțat obiectul și sarcinile materialismului istoric ca sociologie generală a marxismului, relevîndu-i rolul teoretic și metodologic în fundamentarea tuturor investigațiilor sociale, conchide că el „se apropie de obiectul cercetării sale pe calea și cu mijloacele cunoașterii *mijlocite*" și că, alături de sociologia generală, există sau trebuie să existe o „*sociologie empirică*". Aceasta din urmă ar frecventa calea și ar practica mijloacele cunoașterii nemijlocite a realității sociale prezente. (Remarcăm considerațiile juste, inspirate de epistemologia materialist-dialectică, pe baza cărora respinge ca impropriu termenul de sociologie *concretă*, întrucît adevărul fiind concret, cercetarea, la orice nivel și în orice ramură a științei, trebuie să fie concretă.)

Așadar, în concepția tov. Roth, sociologia generală marxistă, fiind cunoașterea exclusiv mediată a fenomenelor sociale, trebuie completată cu sociologia empirică, limitată la investigarea nemijlocită a societății prezente. O astfel de știință, subliniem, nu-și poate realiza funcția sa teoretică primordială de explicare a fenomenelor sociale cercetate, pentru că este inevitabil limitată la cuprinderea unui „moment" al realității sociale, reeditînd astfel separarea metafizică a studiului structurii sociale de cel al dezvoltării sociale. Preopinentul nostru se declară conștient de o astfel de primejdie și socoate că „pericolul empirismului, ca acumulare de fapte disparate, lipsite de semnificație, se evită prin stabilirea legăturilor interne dintre aceste fapte, precum și prin dezvăluirea legăturii interne a secțiunii cercetate a vieții sociale ca structură de ansamblu și mișcarea generală a organismului social. Iar pentru aceasta cercetarea empirică cu caracter științific trebuie și nu poate să nu se sprijine pe concepția sociologică generală a materialismului istoric". Această știință sui-generis și-ar împrumuta condiția existenței și validității din afara ei, de la sociologia generală. Cu atît mai mult cu cît, cum just remarcă autorul citat, „reproducerea teoretică a rețelei extrem de complexe a fenomenelor

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 2-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 535.

sociale este cu putință numai prin stăpînirea punctelor nodale ale acestei rețele, a categoriilor sociologice". Or, „elaborarea acestora, determinarea precisă și totodată elastică a conținutului lor este sarcina sociologiei generale". Remarcăm deci că din felul cum ne este prezentată pînă aici, „sociologia empirică" nu prea este nici sociologie, întrucît nu poate oferi *singură* imaginea unitară, sub raport structural și procesual, a vieții sociale și nu prea este nici știință, neavînd categorii proprii. După părerea noastră, pe care o vom explicita pînă la capăt, ceea ce se numește aici „sociologie empirică" nu este o știință sociologică, alături de materialismul istoric (sociologia generală), ci doar *un nivel* al cercetării, firește, indispensabil, propriu științei sociologice, care nu este decît una singură, materialismul istoric, și nu poate fi decît generală — prin însuși specificul obiectului și sarcinilor ei.

În sprijinul tezei sale despre existența sociologiei generale și a sociologiei empirice, tov. Roth aduce un argument nou : structura diferențiată a relațiilor sociale înseși. „Este vorba — spune domnia sa — de deosebirea obiectivă dintre relațiile suprastructurale *instituționalizate* și cele *neinstituționalizate* : primele pot fi și trebuie studiate cu precădere la nivelul și cu mijloacele sociologiei generale, pe cînd cele din urmă, datorită specificului lor, sînt accesibile, credem, mai ales cercetării nemijlocite, empirice". Argumentul este, desigur, parțial, pentru că, după cum notează și autorul lui, acoperă doar una din zonele obiectului sociologiei : relațiile suprastructurale. Interesant este însă să stabilim dacă o distincție atît de netă este justificată și dacă, prin urmare, poate fundamenta existența celor două sociologii.

Fără îndoială că instituțiile sociale nu se pot defini, într-o perspectivă sociologică științifică, decît în raport cu anumite relații sociale. În acest sens notează și A. Roth că „instituțiile sînt anumite relații sociale care au dobîndit o formă relativ stabilă, constantă, avînd tendința de a se permanentiza, care tocmai prin aceasta s-au «instituționalizat» și a căror existență nu e legată neapărat de relațiile dintre *anumiți* indivizi, ci constituie tipare formale ce-și păstrează identitatea și atunci cînd subiecții concreți ai relațiilor se schimbă". Relațiile neinstituționalizate sînt neformale, stabilite între subiecți concreți și individuali și se schimbă o dată cu schimbarea acestor subiecți. Cele două feluri de relații se cer a fi abordate în moduri diferite. „Relațiile instituționalizate, constituite într-un sistem „formal", sînt accesibile cunoașterii mijlocite, cercetarea nemijlocită survenind aici doar ca o completare, în unele cazuri utilă, în altele de redusă importanță sau chiar neglijabilă". În schimb, relațiile neinstituționalizate, neconstituite într-un sistem „formal" scapă, deseori, prin însăși natura lor, cercetării mijlocite, ele fiind cu succes abordabile pe calea investigației nemijlocite, empirice. De aici necesitatea, obiectiv întemeiată, a celor două tipuri de sociologie.

Ceea ce atrage în primul rînd atenția este faptul că A. Roth, pentru a putea folosi distincția dintre cele două tipuri de relații suprastructurale ca argument în fundamentarea necesității celor două sociologii ia în considerare un singur aspect constitutiv al conceptului sociologic de instituție.

Este foarte adevărat că acest concept este destul de vag formulat în sociologia burgheză, acceptînd, în funcție de diferitele școli și curente,

o pluralitate de sensuri. Iar în sociologia marxistă, cel puțin pînă acum, a fost extrem de puțin studiat. Mai multă preciziune a căpătat doar în accepția particulară pe care i-o acordă științele juridice și, într-o anumită măsură, știința politică.

După cum se știe, sociologii din școala lui Durekheim au acordat acestei noțiuni o accepție foarte largă, confundînd-o cu „faptul social"; în acest sens, sociologia devenea, în concepția lor, „știința instituțiilor". Astfel, în cunoscutul lor articol din *La Grande Encyclopédie* (t. XXX, p. 168), consacrat *Sociologiei*, P. Fauconnet și M. Mauss apreciază că termenul *instituție* este propriu să desemneze toate modurile de a acționa și gîndi pe care individul le găsește prestabilite și a căror transmitere se face în modul cel mai general pe calea educației. „Ce este într-adevăr o instituție dacă nu ansamblu de acte sau de idei, în întregime instituite, pe care indivizii le găsesc în fața lor și care li se impun într-o măsură mai mare sau mai mică". În această perspectivă devin instituții atît ideile, credințele, obiceiurile, prejudecățile, superstițiile, practicile moștenite prin tradiție, ca și constituțiile politice și organizațiile juridice esențiale, adică tot ce se impune conștiinței individului ca ceva exterior și coercitiv.

Din unghiul de vedere al concepțiilor psihologiste, instituțiile nu sînt altceva decît sisteme de atitudini organizate care s-au încorporat în noi prin introiecție și care dictează comportamentul nostru (G. Mead) sau „sisteme fundamentale de integrare", în sensul de mijloace prin care influența specifică a societății acționează asupra individului (Abram Kardiner) [3].

În *Dicționarul științelor sociale*, editat sub egida U.N.E.S.C.O. [4], autorul articolului consacrat termenului *instituție* (Louis Schneider) remarcă și el multitudinea variantelor definiției acestuia și consemnează că termenul desemnează un aspect al vieții sociale în care valori orientative și interese, concentrate în largi și importante relații sociale (de exemplu educație, căsătorie, proprietate) sînt generate sau însoțite de moduri distincte de interacțiune socială.

Articolul citează și accepții date termenului de unii dintre principalii sociologi anglo-saxoni, dintre care am putea reține cîteva W. G. Sumner, de pildă, afirmă că „o instituție constă dintr-un concept (idee, noțiune, doctrină, interes) și o structură"[5]. L. T. Hobhouse consideră că acest termen „acoperă 1) uzanțe (obiceiuri) recunoscute și stabilite care guvernează anumite relații ale oamenilor, 2) un întreg complex de obiceiuri și principiile care le guvernează, și 3) organizații (dacă așa ceva există) care stau la baza unui astfel de complex" [6], iar sociologii americani R. M. Maciver și C. H. Page[7] înțeleg prin instituții „formele stabilite ori condițiile de procedură caracteristice activității de grup". Totodată, ei disting între *asociații* și *instituții*: primele sînt, în concepția lor, grupuri organizate pentru a urmări unul sau mai multe interese, în timp ce

---

[3] Cf. Armand Cuvillier, *Manuel de sociologie*, t. I, Paris, P.U.F., 1958, par. 94, *Les institutions*.

[4] *A Dictionary of the Social Sciences*, Editors Julius Gold and William L. Kolb, Tavistock Publications, Londra, 1964.

[5] *Folkways*, Boston, Ginn (1906), 1940, p. 53.

[6] *Social Development*, Londra, Allen and Unwin, 1924, p. 49.

[7] *Society*, New York, Rinehart, 1949, p. 15.

secundele ar reprezenta *modi operandi* ale primelor. Această concepție e împărtășită și de cunoscuții sociologi M. Ginsberg și W. J. H. Sprott. T. Parsons pune la baza conceptului de instituție valori-tip, care, recunoscute, se instituie ca raporturi de o „importanță structurală strategică" în sistemul social.

Din această varietate de accepții, Louis Schneider selectează, eclectic, trei elemente definitorii : termenul desemnează fenomene sociale „importante", fie ca „interese proeminente" (Sumner), fie ca raporturi de „o importanță socială strategică" (Parsons), apoi „valori-tip", norme, standarde, care nu exclud „interesele" și, în sfîrșit, elementul structural, modurile de interacțiune socială.

Interesante, cu toată nota lor particulară, mai ales pentru caracterul lor sistematic, sînt unele definiții date conceptului discutat de către juriști. În accepția, considerată clasică, a lui Maurice Hauriou, o instituție este 1) o idee de operă sau de întreprindere care se realizează și durează juridic într-un mediu social ; 2) pentru realizarea acestei idei se organizează o putere care-i procură organele ; 3) între membrii grupului social interesat în realizarea ideii se produc manifestări de comuniune dirijate de organele puterii și reglementate prin proceduri. El distinge două tipuri de instituții : *instituții-grupuri* care se personifică prin „întrepătrunderea conștiințelor individuale" și formează corpuri constituite (state, asociații, sindicate) și *instituții-lucruri*, care nu se personifică și se bazează pe „raporturile cu altul" (în acest al doilea sens este înțeles caracterul instituțional al normelor juridice). Se poate lesne observa că și al doilea tip de instituții concretizează tot raporturi sociale. O concepție asemănătoare profesează și cunoscutul jurist și politolog francez contemporan Georges Burdeau. Accepția juridică nu este decît parțial operantă în sociologie, ea reducînd sfera conceptului de instituție la sistemele de raporturi reglementate juridic.

Jean-William Lapierre consideră *instituțiile sociale* „sisteme de principii, reguli, rituri, cutume, tradiții care determină organizarea structurilor sociale. Ele sînt, dacă vreți, « suprastructuri » (juridice, ideologice, uneori religioase) stabilite pentru a menține un anumit conformism fără care, oricare ar fi regimul politic, structurile s-ar nărui brusc sau s-ar descompune lent. Se înțelege aici prin instituție orice structură socială ordonată, pentru exercitarea unei funcții sociale determinate, după reguli independente de voința grupului, distincte de raporturile lor sociale spontane" [8]. În concepția sa (influențată de dihotomia comteană clasică : ordine-progres), instituțiile (sau „suprastructurile") sînt factori de ordine socială, în timp ce raporturile sociale active și spontane, mobile prin excelență, pe care le denumește, impropriu, „infrastructuri", sînt factori de progres social.

Cunoscutul profesor Marcel Prélot insistă asupra unui alt aspect al conținutului categoriei de instituție : caracterul organic, integrat al grupului instituționalizat și independența acestuia față de componenții săi individuali. „Încă romanii distinseseră bine corpul — denumit, după caz, *corpus*, *collegium*, *sodalitas* — în care trec, se succedă indivizii, fără ca prin aceasta existența însăși a societății să fie afectată, și *societas*, simplă

[8] Jean-William Lapierre, *Le pouvoir politique*, Paris, P.U.F., 1953, p. 53.

grupare personală, juxtapunere pasageră de individualităţi contractante. Astăzi noi am da cuvintelor sensuri diferite, dar ideea fundamentală rămîne, şi anume că instituţia durează independent de oamenii care o compun. Complexei reţele relaţionale, în care participanţii se angajează, instituţia îi adaugă ceva în plus şi diferit de elementele iniţiale, ai căror componenţi sînt ei înşişi. Dincolo de membrii individuali se naşte un element nou, o entitate autonomă, care nu rezultă dintr-o simplă adiţiune. . . Instituţia este. . .o construcţie, un ansamblu arhitectural în care indivizii joacă rolul lor, dar dobîndesc o valoare nouă prin situarea în întreg" [9]. Iar Maurice Duverger, ocupîndu-se de tipologiile instituţionale, concepe instituţia ca „un organism social, cu caracter mai mult sau mai puţin stabil, care comportă o serie de legături reciproce mai mult sau mai puţin durabile intre membrii săi, şi o serie de mijloace de acţiune şi de relaţii cu alte instituţii. Într-un sens mai larg — notează el — se poate defini instituţia ca un ansamblu de idei, de credinţe şi de obiceiuri formînd un tot coordonat şi organizat (familia, căsătoria, proprietatea, alegerile, Parlamentul etc.)" [10].

Prin contribuţia sociologilor, juriştilor şi politologilor s-au surprins, după cum se poate vedea, în gîndirea socială burgheză contemporană multiple şi variate trăsături ale acestui complex fenomen social, fără să înregistrăm însă o definiţie unitară şi consecvent ştiinţifică a conceptului atît de larg întrebuinţat. Ba mai mult, sînt sociologi care s-au şi ridicat împotriva categoriei de instituţie (F. H. Allport, Georges Gurvitch) pe motiv că ea ar reprezenta trecutul, lucrul fixat, şi nu fenomenul viu, devenirea socială.

În dicţionarele noastre, conceptul de instituţie este considerat fie exclusiv în sensul lui juridic [11], prezent în dreptul socialist, fie într-un sens ceva mai larg, dar tot într-o perspectivă juridică [12].

Termenul provine din latinescul *institutio,-onis*, ce semnifica formare, întemeiere, dar şi deprindere, regulă de purtare, obicei. În concepţia materialist-istorică, instituţiile sînt relaţii sociale *sui-generis*, de ordin suprastructural, adică derivat, fiind determinate de relaţii sociale materiale, obiective, de interesele sociale generate de aceste din urmă relaţii. Ele reprezintă structuri sociale, constituite spontan sau premeditat (ne gîndim la unele instituţii juridice), avînd un caracter relativ stabil, în care sînt fixate, organizate ca sisteme integrate, relaţii interindividuale sau intergrupale, activităţi şi practici umane (care se realizează *social* tot ca relaţii), prin intermediul cărora sînt apărate, conservate şi promovate anumite interese sociale. Aceste interese şi nevoi sociale sînt conştientizate sub forma unor idei, norme, valori sociale recunoscute ca atare, bineînţeles pe arii variabile. Funcţia lor socială obiectivă şi recunoaşterea socială (în cadrul grupului) a acestor funcţii, caracterul lor relativ stabil, independenţa lor *relativă* faţă de elementele ce le compun le fac să constituie puncte de sprijin, puncte nodale în reţeaua fenomenelor sociale. Unele sînt oficializate, adică consacrate în sistemul oficial (în sens restrîns) al unei societăţi prin forme publice, altele se impun şi durează doar prin automatisme sociale, prin simplă tradiţie.

---

[9] Marcel Prélot, *La science politique*, Paris, P.U.F., 1963, p. 86—87.
[10] Maurice Duverger, *Méthodes de la science politique*, Paris, P.U.F., 1959, p. 433.
[11] *Dicţionar encilopedic român*, vol. II, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 820.
[12] *Dicţionarul limbii române moderne*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1958, p. 388.

Fiind forme de organizare a relațiilor sociale, instituțiile au într-adevăr o independență relativă față de conținutul social pe care-l îmbracă, organizează și reglementează. Potrivit dialecticii universale a conținutului și formei, conținutul viu, mobil, în continuă mișcare intră, inevitabil, în contradicție cu formele sale instituționale. Studiul științific al instituțiilor nu le poate considera, tocmai de aceea, doar ca „tipare formale", analizate în manifestările și consemnările lor „oficiale", nu poate face abstracție de conținutul lor viu, dinamic, concret-istoric. Abordarea lor concret-istorică presupune împletirea consecventă a căilor și mijloacelor cunoașterii mijlocite și a celor proprii cunoașterii nemijlocite, empirice. Altfel, cunoștințele despre instituțiile sociale (despre relațiile instituționalizate) nu vor putea dobîndi valoarea euristică a adevărului concret. Iată de ce considerăm că distincția legitimă între relații instituționalizate și neinstituționalizate nu poate fi adusă ca argument esențial pentru constituirea celor două tipuri de sociologii : generală și empirică. Desigur, căile cunoașterii nemijlocite sînt cele mai adecvate cercetării relațiilor sociale neinstituționalizate, cu un contur mai labil și prin excelență mai mobile. Dar nici în cazul relațiilor instituționalizate, cercetarea științifică multilaterală sociologică nu poate considera mijloacele cunoașterii empirice, nemijlocite, doar auxiliare.

Așadar, revenind, după părerea noastră, nu sînt două sociologii sau două ramuri ale științei sociologice. Sociologia științifică e una singură (*materialismul istoric*), și *în cadrul ei* întîlnim nivele diferite de întreprindere teoretică, de cercetare și generalizare. „Sociologia empirică" este doar *nivelul empiric* al cercetării sociologice, care nu se poate — din considerentele menționate — constitui ca știință sociologică aparte sau ca ramură a sociologiei. De altfel, acest nivel nu este propriu numai științei sociologice ; toate științele sociale (teoretice, iar nu istorice) presupun un astfel de nivel în măsura în care nu pot exista și nu se pot dezvolta fără investigarea nemijlocită a domeniului social ce constituie obiectul lor, fără cercetarea *socială* (*nu* sociologică, în cazul lor) empirică. Dar pentru aceasta nimeni nu s-a gîndit încă (după cîte știu) să afirme necesitatea, de pildă, a unei etici empirice !

Cît privește cerința obiectivă și, ca atare, legitimă a diferențierii cunoașterii, care se afirmă impetuos în epoca noastră, socotim că în cazul sociologiei aceasta se realizează prin constituirea de ramuri distincte care să studieze, prin prisma globală, sociologică, domenii unitare ale vieții sociale, care, implicînd un anumit specific obiectiv, reclamă pentru perfecționarea investigației în vederea aprofundării cunoașterii, metode și mijloace specifice, specializate, tot mai adecvate acestei sarcini. Cu atît mai mult cu cît științele sociale particulare, datorită unilateralității lor inevitabile, nu vor putea niciodată sintetiza rezultatele cercetărilor unor fenomene sociale complexe : munca, familia, națiunea, modul de trai, opinia publică etc. etc. Constituirea în sociologia burgheză contemporană a unor astfel de ramuri (sau discipline) sociologice — fără să fie un „model", din pricina carențelor lor teoretice și metodologice — reprezintă totuși cel puțin un simptom nu lipsit de determinări obiective.

CRONICA IDEILOR

RĂSPUNSUL UMANIST LA PROBLEMELE ȘI ASPIRAȚIILE OMULUI

DE

AL. TĂNASE

CE ESTE UNIUNEA INTERNAȚIONALĂ UMANISTĂ ȘI LAICĂ

Între 25 și 31 iulie a. c. s-a ținut la Paris cel de-al IV-lea Congres al *Uniunii internaționale umaniste și laice*. Această Uniune, avînd un statut consultativ pe lîngă U.N.E.S.C.O., a fost fondată cu prilejul unui congres ținut la Amsterdam în 1952, sub președinția lui Julian Huxley, primul director general al U.N.E.S.C.O., avînd menirea de a reuni diverse mișcări și tendințe umaniste sau personalități din diferite țări care doresc, în situații social-naționale specifice și ținînd seama de tradițiile lor culturale, să-și aducă aportul la dezvoltarea posibilităților umane, la satisfacerea în spirit umanist a noilor exigențe morale născute în situația complexă și contradictorie de după cel de-al doilea război mondial.

Al II-lea Congres s-a ținut la Londra în 1957, sub președinția lordului Boyd Orr, primul director al F.A.O. și laureat al Premiului Nobel, iar cel de-al III-lea la Oslo în 1962, sub președinția dr. Gabriel Langfeldt, prof. de psihiatrie la Universitatea din Oslo, — avîndu-i ca vicepreședinți, între alții, pe sir Julian Huxley și pe lord Boyd Orr.

Temele principale ale acestui congres (al III-lea) au fost : *Despre personalitatea matură* și *Cu privire la libertate într-o lume organizată*.

În loc de statut al Uniunii servește rezoluția adoptată la Amsterdam, constînd din 5 puncte, reprezentate ca principii ale umanismului laic modern, adică ale acelui umanism „care nu este o sectă, ci rezultatul unei tradiții seculare ce a inspirat un mare număr de gînditori și artiști creatori și care a impulsionat avîntul științei însăși. Umanismul laic îi unește pe toți cei care nu mai pot crede în diverse religii și vor să-și întemeieze convingerile lor pe respectul omului ca ființă spirituală și morală".

1. El este *democratic*, tinde spre dezvoltarea cît mai completă a fiecărei ființe umane, este un principiu de drept care se aplică tuturor relațiilor umane.

Rev. filoz., 13, 9, p. 1201–1213, București, 1966.

2. El încearcă să folosească știința într-o manieră creatoare, și nu distructivă, recomandă aplicarea universală a metodei științifice la problemele omului. „Umaniștii cred că problemele gigantice cărora umanitatea trebuie să le facă față în această eră de tranziție pot fi rezolvate".

3. Umanismul modern este etic, afirmă demnitatea omului și drepturile omului la cea mai mare libertate de dezvoltare, cu condiția de a fi compatibilă cu drepturile altora. Mașina, creată pentru a-l proteja pe om, nu trebuie să înăbușe valorile autentic umane.

4. Libertatea personală este un scop pe care trebuie să-l adăugăm la cel al responsabilității sociale, astfel încît prima să nu fie sacrificată ameliorării condițiilor sociale. Umanismul încearcă să construiască o lume plecînd de la omul liber și responsabil față de societate.

5. Umanismul laic modern este, în sfîrșit, o manieră de a trăi care urmărește înflorirea personalității umane, cultivînd viața etică și creatoare. Este o manieră de a trăi posibilă pretutindeni unde individul este capabil de a răspunde unei ordini sociale în schimbare. Folosind în scopuri pașnice noua forță pe care ne-a dat-o știința, „umaniștii cred ferm că prezenta criză va fi depășită. Energiile omului, eliberate de frică, vor fi disponibile pentru o autorealizare ale cărei limite nu pot fi prevăzute".

Putem avea unele rezerve față de concepția generală pe care o degajă aceste principii și față de unele formulări. Astfel e greu de înțeles în ce poate să constea responsabilitatea socială, dacă nu tocmai în a gîndi și acționa pe linia ameliorării condițiilor sociale și cum se poate obține și afirma libertatea personală în afara unor atare condiții sociale determinate. De reținut rămîne însă faptul că principiile sus-menționate se caracterizează prin unele trăsături cum ar fi : *raționalism*, o sinceră *aspirație umanistă*, *tendința de a îmbina spiritul laic și valorile etice ale umanismului modern cu datele și valorile științei*, *optimismul*, în sensul încrederii în om, în geniul său creator de civilizație și în viitorul său. Contribuția pozitivă a unui asemenea mod de a pune problemele omului este cu atît mai remarcabilă cu cît ea se situează într-un moment de criză a relațiilor internaționale (1952), în contextul unei situații dificile, generate de războiul rece.

PERMANENȚA UMANULUI ȘI RESPONSABILITATEA UMANIȘTILOR

Cel de-al IV-lea Congres ținut la Paris și avîndu-l ca președinte pe umanistul biolog și om de cultură Jean Rostand, a continuat acest spirit de comprehensiune a omului și a problemelor sale. Tema generală a congresului — *Răspunsul umanist la problemele și aspirațiile omului* — a fost dezbătută în ședințe plenare, fiind împărțită în două probleme mari — *Perspectiva umanistă* și *Contribuția umanistă*, precum și în 10 grupe de discuții : 1) *Tineretul, probleme și activități* ; 2) *Pacea și ordinea internațională* ; 3) *Schimbări ale moravurilor contemporane* ; 4) *Imperativul egalității oamenilor* ; 5) *Probleme ale vieții sexuale și semnificația lor socială* ; 6) *Cibernetica și schimbarea tehnologică* ; 7) *Raportul între convingerea umanistă și conduita personală* ; 8) *Diversitatea și unitatea în umanism ;* 9) *Educația în vederea unei continuări a dezvoltării de sine ;* 10) *Artele în funcție de împlinirea personală.*

Printre numeroasele probleme care au fost dezbătute în grupele de discuţii să menţionăm spre ilustrare : rolul educaţiei în construirea umanismului ca stare de spirit ; umaniştii nu vorbesc şi nu acţionează ca o elită intelectuală, ci ca oameni responsabili de destinul şi viitorul speciei umane — conştiinţa responsabilităţii decurgînd din însăşi atitudinea umanistă ; de aceea ei se pronunţă împotriva discriminării rasiale — umanismul nu poate constitui un postulat politic acolo unde se practică discriminarea rasială ; pentru folosirea dinamismului, a energiei tinerilor în scopuri umanitare ; pentru rezolvarea în spirit democratic şi umanist a problemelor sexuale — parte integrantă a vieţii umane (instituirea şi respectarea drepturilor femeii, lichidarea condiţiilor care generează prostituţia şi care împiedică o educaţie sexuală pozitivă) ; concordarea eforturilor de mecanizare cu dezvoltarea personalităţii umane ; influenţa umanismului asupra comportamentului uman etc.

Chiar şi numai o simplă enunţare a problemelor discutate sugerează varietatea şi bogăţia lor. A expune pe larg conţinutul acestor dezbateri este cu neputinţă în spaţiul limitat al acestor însemnări. De aceea mă voi limita la unele idei ce mi se par mai importante.

Climatul spiritual al unor confruntări deschise, sincere, de opinii, avînd ca unic scop să contribuie la o mai bună înţelegere şi realizare a aspiraţiilor omului de azi şi de mîine, a fost prezent încă de la începutul lucrărilor, în *Alocuţiunea prezidenţială*, rostită de profesor dr. K. Cuypers (Belgia).

Iată o remarcabilă profesiune de credinţă : „Conversaţia, dialogul aduc întotdeauna lumină, clarificări, cu condiţia să ştim să ascultăm. A asculta înseamnă totdeauna a învăţa, a ne îmbogăţi cu înţelepciune psihologică şi sociologică". Umanismul, mai ales cel etic, trebuie să promoveze dialogul, inclusiv între laici şi credincioşi, mai ales în urmărirea unor obiective, cum ar fi : ridicarea morală a maselor, conţinutul timpului liber, lupta împotriva mizeriei, a foametei şi a altor flagele sociale, recuperarea socială a delincvenţilor, apărarea drepturilor omului şi mai ales lupta împotriva dezlănţuirii unui război nuclear şi a primejdiilor pe care le generează prăpastia crescîndă între ţările bogate şi cele slab dezvoltate, — probleme ce nu pot fi soluţionate cu ajutorul unor simple instituţii caritabile, pe cale filantropică.

În faţa atîtor probleme ce ni se pun, „nu este oare necesar ca noi, umaniştii, să ieşim din mutismul nostru academic pentru a exprima îngrijorarea noastră şi opinia noastră clară şi netă, directă şi imparţială, ţinînd seama de fiecare punct de vedere fără parti pris, fără exagerare emotivă ?"

Urmînd cunoscuta devizã a lui Voltaire, dr. Cuypers considera ca o premisă necesară a unui dialog rodnic definirea termenilor în chestiune — în primul rînd, firește, a termenului *umanism*. Acesta e considerat într-un sens foarte general, cuprinzînd deci tot ceea ce se referă la uman. „Umanismul se situează deci într-o manieră nonechivocă în actual, în prezenţa noastră pe planetă. El înţelege (cuprinde) omul, comportamentele sale, demnitatea sa, fericirea sa, atitudinea sa faţă de numeroasele necunoscute ale acestei lumi...". Acest umanism se refuză asimilării cu o doctrină vremelnică reflectînd mai curînd continuitatea interesului milenar al omului pentru propria sa fericire, conştiinţa sa milenară că

are de îndeplinit o misiune în cosmos ; este un umanism axat pe viitor, pe devenirea fenomenului uman.

În evoluția umanismului sînt sesizate și unele discontinuități : de pildă, în societatea contemporană, știința și tehnica se impun, adesea generînd conflicte dramatice, ca instrumente de cultură total noi, pe care noi nu le-am folosit însă la adevărata lor valoare și ale căror rezultate actuale nu ni le-am asimilat în întregime. Accentul se pune însă pe ceea ce reprezintă continuitate și permanență a fenomenului uman — cultura însăși fiind privită doar ca un veșmînt, ca o expresie și transformare a aceleiași mișcări interioare : elenismul supraviețuiește în noi, chiar dacă sîntem mai îndepărtați de Grecia ; Aristotel a supraviețuit în filozofia tomistă (ar fi mai indicat să spunem în *Organon*-ul său logic) ; Copernic însuși este un moștenitor manifest al spiritului Greciei antice. Și exemplele se pot înmulți. Firește, ar fi un punct de vedere neistoric de a transforma istoria culturii, a spiritului uman într-o succesiune de cicluri închise, fără influență, fără legături de continuitate, în maniera cunoscutei teorii a lui Oswald Spengler. Dar tot atît de neistorică este exagerarea continuității, negarea unor discontinuități de fond în evoluția culturii. Aceasta duce la negarea metafizică a progresului sau la imposibilitatea de a-l explica rațional. Prof. Cuypers încearcă să evite concluziile absolutizante atunci cînd spune că noi sîntem capabili de a modifica ceva din ființa noastră, de a dobîndi o putere de comunicare care ne permite să ne bucurăm de înțelepciunea umanității noastre și s-o îmbogățim. El îngrădește însă aceste posibilități de transformare a umanului și de autoeducare în limitele unui *agnosticism* și *fatalism etic* ; agnosticism, deoarece el crede că natura noastră profundă rămîne totdeauna inaccesibilă ; fatalism, deoarece „din zorii conștiinței umane, noi nu am devenit nici mai inteligenți, nici fundamental mai buni din punct de vedere moral", ceea ce este egal cu negarea progresului în ordinea morală internă a vieții, iar aceasta pare a se baza pe ideea unui fond ereditar inconștient și incontrolabil egal și comun nouă, ca și celor mai îndepărtați strămoși ai noștri.

De altfel, autorul citat ne oferă el însuși argumente care infirmă această teză : odinioară toate problemele nerezolvate erau de resortul zeilor ; știința introduce însă peste tot ordine și claritate. „Supranaturalul și-a pierdut prestigiul", teologul nu poate să aducă soluții care să fie cît de cît comparabile cu acelea ale științei. În zilele noastre, nimic nu mai poate rămîne în afara unui examen liber. Toate chestiunile „au rupt-o cu iraționalul fie că e vorba de originea lumii, structura cosmosului, evoluția materiei, dezvoltarea vieții, sursa și motivațiile comportamentelor noastre, destinația bogățiilor economice...".

Sîntem pentru dialog cu biserica, dar împotriva credinței în supranatural — iată una din concluziile discuțiilor : umanismul este prin excelență laic, antireligios, deoarece orice credință religioasă are caracter dogmatic.

În ciuda eforturilor făcute și ecourilor pe care le-a stîrnit un Teilhard de Chardin, sciziunea dintre cunoaștere și credință rămîne evasitotală. Cercetarea științifică nu se limitează la lucrurile materiale, ci cuprinde și raporturile umane : morala însăși, care a fost în toate timpurile bastionul inebranlabil al credinței, este progresiv supusă cercetării libere, observației și chiar experimentării statistice. Totul trebuie regîndit în termeni

raționali — de la curtoazia în raporturile umane pînă la cele mai elevate probleme de conștiință, fără a înlocui însă în mod simplist pe dumnezeul credinciosului cu *Conștiința*, neștiind ce se înțelege (și ce trebuie să înțelegem) prin acest concept.

În asemenea transformări, prof. Cuypers vede însăși originea crizei în care se află azi credința organizată, biserica — credinciosul actual nemaidovedind nevoia unor organizații puternice materialmente, ce-și permit imixtiuni de tot felul în toate domeniile vieții ; este citată ca exemplu semnificativ revolta anticlericală a tineretului catolic flamand[1].

Zilnic, vechile poziții sînt abandonate : au loc „individualizarea credinței" și „democratizarea instituțiilor sale", fără să dispară însă și numeroasele manifestări retrograde și obscurantiste, cum ar fi : cenzurarea unui film care nu posedă totuși nici un caracter de agresivitate față de credință, un amendament în materie de divorț anulat ca urmare a presiunilor deschis exercitate de clerici și multe altele asemănătoare sau și mai grave. Cu atît mai mare este deci responsabilitatea umaniștilor de diferite nuanțe care ar trebui să umple un anumit gol spiritual, să elaboreze și să propună lumii valori pozitive noi, care să țină seamă de faptul că viața omului nu se poate lipsi de nevoia de reverie, de elan către incomprehensibil, de farmecul miraculosului, fantasticului, de forța de seducție a imaginației, a poeziei și a lirismului în general, de frumusețea imensă, impresionantă și insesizabilă a contactului cu natura.

Or, toate acestea vădesc adînci transformări nu numai în mediul extern de existență al omului, dar și în substanța intimă a culturii sale sufletești, interne. Progresul moral nu este totdeauna concordant cu cel material sau tehnico-științific ; el se realizează pe căi mai intortocheate și contradictorii, dar nu e lipsit de realitate istorică, chiar dacă e mai discret, mai puțin spectaculos. Progresul cunoașterii în general, al *cunoașterii etice* în particular nu poate să nu ducă, mai devreme sau mai tîrziu, la progrese în *valorificarea* omului ca specie și ca individualitate distinctă, originală, deși un veritabil salt în armonizarea tuturor valorilor umaniste pe care le generează aventura milenară a spiritului uman nu poate realiza decît socialismul.

Alte teme de meditație umanistă propuse discuției se referă la dubla calitate a omului — ca *persoană* dispunînd de liberă voință și ca *expresie a comunității*, avînd a se supune unei anumite discipline, subordonîndu-și propriile dorințe și interese celor ale comunității. Întreaga istorie ne oferă dovezi asupra acestei dualități. Este vorba de un raport dialectic între *libertatea persoanei umane* și *determinismul social-istoric*, care nu poate fi dezvăluit cu toate aspectele și implicațiile sale decît de o concepție dialectică, materialist-istorică asupra structurii și mișcării vieții sociale.

Cînd cei doi poli ai ființei umane se opun, apar complicații primejdioase. „Studiul istoriei ne învață că în fiecare epocă masele au fost exploatate de grupe reduse. Și totuși un minimum de eforturi de organizare le-ar fi permis să se elibereze" ; se recunoaște astfel că omul nu poate fi

[1] Despre acești tineri s-a spus că ei doresc „să restituie credinciosului valoarea sa de persoană și pun accentul pe semnificația vieții terestre. Ei refuză să privească viața de dincolo ca unicul scop esențial. Ei nu consideră ultimul Conciliu al Vaticanului decît ca un apel, un început în lupta pentru o credință modernă și contemporană".

liber în mod izolat, rupt de umanitatea din care face parte, ci numai prin luptă şi organizare. Nu putem însă decît regreta că autorul unor atare reflexii nu a luat în consideraţie răspunsul practic, concret pe care istoria contemporană l-a dat acestei antinomii. Lupta oamenilor pentru libertate socială şi naţională a intrat într-o fază decisivă în perioada de trecere de la capitalism la comunism, iar experienţa de pînă acum este deja deosebit de instructivă pentru orice discuţie rodnică pe această temă.

PERSPECTIVA UMANISTĂ

Termenii de referinţă ai discuţiilor pe această temă (documentul principal menit să fixeze cadrul general al dezbaterilor) au fost elaboraţi de dr. van Praag, profesor extraordinar la Universitatea din Leyda, preşedintele U.I.U.L.

Tabloul umanismului din vremea noastră este de o mare diversitate, într-o anumită măsură există tot atîtea umanisme cîţi umanişti există. Iar uneori diferenţele — ca, de pildă, între tendinţele pozitiviste, ştiinţifice, sociale raţionaliniste şi filozofice — sînt nete. Faţă de o asemenea diversitate este oare posibilă găsirea unui numitor comun?

Preocuparea de căpetenie a prof. Praag a fost tocmai aceea de a găsi unele trăsături comune ale umanismului. Deci nu o descriere a diversităţii infinite a gîndirii şi activităţii umaniste, ci doar delimitarea unei baze comune a tuturor convingerilor umaniste.

Umanismul este confruntat mai întîi cu credinţele religioase tradiţionale, deosebindu-se de acestea în mod raţional prin însuşi modul de a aborda şi soluţiona problemele omului. În opoziţie cu răspunsul religios la problemele şi aspiraţiile omului, umanismul „este acceptarea pozitivă a vieţii", „umanismul modern relevă o orientare directă către viaţa practică şi realitatea existenţei...". El presupune anumite dispoziţii ale spiritului, o înaltă preţuire a responsabilităţii şi angajamentelor.

Autorul propune ca numitor comun al oricărui umanism conceptul de *atitudine mintală*, „care precedă orice teorie şi orice practică" (?), cuprinde o orientare directă şi un angajament, degajă sentimentul de a fi condus de o directivă fundamentală, punct de plecare pentru a dobîndi o imagine a omului şi a lumii.

Dar această *atitudine mintală* nu poate fi o facultate înnăscută sau apriorică a spiritului (cum pare să rezulte din formularea de mai sus), ci este, dacă admitem existenţa sa, deşi termenul nu mi se pare cel mai fericit, o dispoziţie cumulativă a spiritului, născută pe terenul cunoaşterii şi al practicii, hrănită continuu de viaţa intelectuală şi de trăirile afective, influenţată şi modelată de concepţia ideologică asupra lumii în general. Nu este un compozit întîmplător, ci o *rezultantă sintetică* a faptelor şi gîndurilor noastre, a întregii noastre vieţi individuale şi sociale, latura morală fiind dominantă atunci cînd e vorba de un atribut al umanismului. În sens modern, umanismul este definit chiar ca o „convingere morală, bazată pe om ca umanitate distinctă de divin sau animal". Spre deosebire de credinţele religioase al căror punct de plecare este divinul, umanismul modern, după opinia prof. Praag, pleacă de la om nu ca poziţie centrală

a universului, ci ca singură bază posibilă a vieții umane, luînd astfel tot mai mult caracterul unei convingeri morale care îmbrățișează totul.

Este însă posibil — se întreabă mai departe gînditorul olandez — să formulăm o concepție comună asupra acestei convingeri morale? Cu alte cuvinte, putem găsi anumite postulate indispensabile ale gîndirii umaniste, nu ca teze ce urmează a fi demonstrate, ci ca puncte de plecare. Iar un *prim postulat*, comparabil (prin antinomie) cu formula carteziană bine cunoscută, e formulat astfel : lumea este, eu sînt și știu asta ; deci existența lumii și a eului în coerență indisolubilă și cunoașterea mea asupra acestui fenomen.

Ca premisă gnoseologică generală, această idee ne amintește de teza coordonării principiale indisolubile a eului și noneului a lui Mach și Avenarius. Autorul se referă însă exclusiv la *cunoașterea etică*, pentru care omul trăiește și cunoaște o realitate umană.

Al *doilea postulat* este mult mai important : *lumea* este completă și dinamică, ceea ce distinge maniera umanistă de gîndire atît de credința teistă, cît și de nihilismul filozofic. Lumea este completă și nu există altceva îndărătul sau în afara lumii ; lumea este dinamică și nu depinde de un creator care să-i confere un sens și nu există în lume un loc lăsat vacant de un creator absent, care ar fi trebuit să-i garanteze adevărul și morala. Acesta ar fi și sensul formulei lui Nietzsche : *Dumnezeu este mort* ; realitatea umană este, dimpotrivă, completă și dinamică.

Imaginea umanistă a omului implică deci : toți oamenii au aceeași *organizare senzorială* și aceeași *structură mintală* — în ciuda diferențelor infinit de variate între ei. Individul este creat de comunitate și creează el însuși comunitatea ; individ și comunitate sînt datele originare ale realității umane care nu pot fi reduse una la alta. Omul își are sursa în realitate, participă la realitatea a cărei parte este, dar el reprezintă totodată evoluția acestei realități și ca centru de acțiune fasonează, transformă lumea în care trăiește.

„Umanismul modern este de părere—după președintele Uniunii— că omul are în propriile sale mîini realizarea scopurilor sale". ... „A trăi ca ființă umană înseamnă a trăi în comunitate. Realizarea umană depinde de cultura socială, și invers, societatea este obligată să creeze condițiile necesare pentru bunăstarea membrilor săi"...Angajamentul umanist nu este un deziderat abstract, lipsit de finalitate ; dimpotrivă, el este orientat spre cauza țărilor și regiunilor subdezvoltate, pentru o ordine autentic umană, pentru pacea mondială.

Glorificarea omului, în opoziție cu concepțiile religioase despre om, a fost o dominantă a dezideratelor la care ne referim. Dietrich Bronden, doctor în filozofie și secretar al Uniunii comunităților religioase libere din Germania apuseană, plecînd de la teza că umanismul este o idee a culturii istorice, o tendință etică optimistă, condamnă creștinismul, care a confundat toate regulile de măsură, a denaturat moralitatea și a însăunat indiferență printre oameni. Omul a fost aruncat într-o existență în care trebuie să se simtă dominat. Și cu toate acestea, multe depind de el însuși, căci, prin forța spiritului său, omul devine creator al unei lumi noi. Prin inteligența sa, el poate dezvolta o tehnică menită să-i îmbunătățească viața sau să-l distrugă.

Dr. A. Vitale, neurolog italian, este şi el convins că, prin conştiinţa sa istorică şi creativă, omul este capabil de a face să retrăiască trecutul, el frînge fruntariile timpului. Facultatea de reflexiune este aceea care-i permite să realizeze o detaşare spirituală, imposibilă pentru forţele spontane ale naturii.

Deosebit de ferm s-a pronunţat în această direcţie sociologul pakistanez Abul Hasanat, care crede că fiecare umanist ar trebui să pornească în cruciadă intelectuală pentru emanciparea spiritului uman de toate iluziile şi idolatriile, în primul rînd de bibliolatrie, de superstiţii vătămătoare. Umanistul are datoria intelectuală de a-şi debarasa spiritul (şi de a-i ajuta şi pe alţii să-l debaraseze) de prejudecăţi şi superstiţii. Este adevărat că Europa nu mai arde pe rug vrăjitoare şi eretici, dar se mai poate constata cu regret că, în pofida ştiinţelor moderne care distrug necruţător vechile dogme religioase, milioane de spirite rămîn înecate în superstiţie şi se lasă conduse de un cler înapoiat. O enciclopedie ştiinţifică modernă ar trebui să fie însă ghidul nostru în cunoaştere şi comportare. Nu mai puţin categoric s-a arătat a fi prof. dr. Herbert Feigl, director la „Minnesota Center for Philosophy of Science", pentru a mai da un singur exemplu. Ideea de divinitate este în conflict nu numai cu ştiinţa, ci mai ales cu spiritul însuşi al metodei ştiinţifice. Noul umanism pe care Feigl îl numeşte ştiinţific, nu admite că există mistere insolubile, ci doar numeroase probleme nerezolvate în domeniul ştiinţific şi un mare număr de lucruri imperfecte în viaţa indivizilor şi a naţiunilor. Perspectiva pe care o deschide acest umanism este aceea a unui mod de viaţă animat de un ideal de pace, de fraternitate umană, de justiţie universală şi tinzînd la o perfecţiune mereu mai mare a omului, la înflorirea sa materială şi creatoare.

O cercetare mai profundă merită acel argument ideologic care se referă la experienţa religioasă. Nimeni nu poate să nege că există o experienţă religioasă şi mistică, dar problema care se pune este ce interpretare îi dăm : ca revelatoare a existenţei lui Dumnezeu, cum îi apare credinciosului în trăirile sale subiective ? Dar spiritul ştiinţific actual nu poate tolera un asemenea mod de a explica fenomenele. Ştiinţa poate să ajungă şi a ajuns la explicaţii raţionale, ştiinţifice, în primul rînd psihologice, ale experienţei religioase. În scrutarea factorilor explicativi, părerile pot să difere, dar ne aflăm pe terenul cunoaşterii raţionale, şi nu al contemplării mistice.

Marile avînturi ale cunoaşterii ştiinţifice au dus chiar în rîndurile teologilor la tot felul de reevaluări, de examene critice ale dogmelor „sacrosancte". Are loc ceea ce s-ar putea numi o demitizare a religiei. Dar dacă teologii încep să „demitizeze", se întreba prof. Feigl în încheiere, unde se vor opri şi ce va rămîne din credinţele lor în afară doar de apelul moral pe care-l cuprinde.

CONTRIBUŢIA UMANISTĂ

Cea de-a doua temă dezbătută la congres vizează, în esenţă, *rolul social* al umanismului. În documentul principal prezentat congresului, dr. G. Wendt (S.U.A.), director al Centrului de publicaţii internaţionale, apreciază încă de la început că „problemele sociale şi aspiraţiile omului

au o anvergură mondială. Nu se pot rezolva aceste probleme şi satisface aceste aspiraţii decît printr-o acţiune colectivă, efectuată de numeroase instituţii şi sub conducerea unor autorităţi responsabile".

Orientarea principală a reflexiilor privind contribuţia umanistă a fost una de ordin practic : umanismul e privit nu speculativ, ca un ism între isme, ci ca o dezvoltare a culturii, ca un mod de viaţă.

„În momentul de faţă — spunea dr. Wendt — revoluţiile politice recente în multe ţări se dezvoltă pînă la a deveni revoluţii sociale profunde, care par să prezică apariţia unei lumi în întregime noi". Schimbările sociale vizează înlăturarea privaţiunilor şi suferinţelor, îmbogăţirea vieţii însăşi. Umaniştii trebuie să-şi asocieze răspunderea în realizarea unor asemenea scopuri.

Plecînd de la atare premise, nu e de mirare că principalii termeni de referinţă în discutarea acestei teme au în vedere aspecte practice ale vieţii omului contemporan.

În primul rînd, însăşi *supravieţuirea*. La baza tuturor nevoilor sînt cele ale vieţii însăşi. Pentru mii de oameni din generaţiile trecute şi chiar de azi, mai ales în ţările slab dezvoltate, procurarea celor mai elementare mijloace de trai — hrană, adăpost etc. — era şi mai este o chestiune aproape insolubilă. Iar atîta timp cît există subalimentare şi foamete, este inuman pentru cei prosperi de a se dezinteresa de aceste fenomene, de a se absorbi numai unor aspiraţii din cele mai elevate. Răspunsul umanist trebuie să fie a obţine din partea statelor să susţină şi să participe la campania mondială în vederea suprimării acelor flagele care reprezintă o ruşine pentru civilizaţia secolului nostru.

Explorarea spaţiului cosmic sau a profunzimilor atomului nu pot constitui o compensaţie pentru necunoaşterea aspiraţiilor popoarelor.

Automatizarea producţiei va trebui să ducă la o asemenea sporire a avuţiei sociale încît nimeni să nu mai moară de foame. Dar fenomenul automatizării a generat şi o altă concepţie potrivit căreia tot ce poate să facă maşina este sub demnitatea omului, şi va veni o zi cînd munca, în loc de a fi o virtute, va fi considerată ca o povară, ca şi foametea, boala etc. Umaniştii, eliberaţi de vechile mituri şi prejudecăţi, dau o înaltă apreciere puterii ştiinţei şi glorifică omul ; datorită acestei atitudini, ei pot cel puţin să întreprindă studii sociale asupra acestei probleme, propunînd măsuri preventive. Căci consecinţele automatizării vor putea fi dezastruoase, dacă nu sînt prevenite, sau pot instaura o eră nouă.

Dr. Wendt analizează şi alte coordonate ale unui mod de viaţă autentic uman, în raport cu care se dezvăluie funcţia socială a umanismului, răspunsul umanist la problemele şi aspiraţiile omului :

— *bunul trai*, în raport cu problemele demografice ale globului în prezent şi în următoarele decenii ;

— *sănătatea spiritului* ; aşa cum în evul mediu disecţia anatomică era apreciată ca dezonorantă, studiul ştiinţific al spiritului uman a fost aproape de neconceput pînă în secolul nostru. Azi, stările de dezechilibru emotiv sînt din ce în ce mai mult tratate şi vindecate, maladiile mintale sînt depistate de timpuriu, dar spiritul este totuşi departe de a fi înţeles. Umaniştii trebuie să sprijine cercetarea în acest domeniu al ştiinţei, precum şi programul mondial al educaţiei în vederea sănătăţii mintale ;

— *demnitatea*, o aspirație a omului prea adesea ignorată, se opune egotismului, care implică dispreț față de semeni, nu este un comandament impus de Dumnezeu, ci o trăsătură universală, derivînd din însăși natura umană ;

— *evoluția intelectuală* : educație, cunoștințe sigure asupra vieții, comprehensiunea realistă a ambianței umane etc. Pentru umanist, a refuza unui grup sau unui individ educația înseamnă a renega valoarea umană a acesteia. Orice ființă umană, oriunde s-ar afla, merită întreaga educație pe care o poate obține, vizînd înainte de toate curiozitatea sa naturală, spiritul său de investigație, instinctul de evoluție ;

— *puterea creatoare* merge împreună cu alte tendințe ale spiritului, în primul rînd curiozitatea. Oamenii își exprimă puterea creatoare în cele mai variate produse ale spiritului lor. Automatizarea, de exemplu, trebuie apreciată și în funcție de *timpul liber*, pe care-l generează pentru recreație și pentru creație.

Participanții la discutarea acestei teme au abordat un cerc larg de probleme, în încercarea de a surprinde modalități și căi posibile de acțiune pentru afirmarea unor valori autentic umane. Prof. Lucien de Coninck, președinte al *Ligii umaniste* din Belgia, s-a ocupat în comentariile sale de cîteva aspecte importante : a) *dimensiunea umană* — merită reținută mai ales ideea că „...individul și comunitatea sînt cei doi poli complimentari ai aceleiași realități, deoarece numai colaborarea comunității poate da individului posibilitatea de a deveni o personalitate" ; b) *realitate concretă și ideologie* ; c) *posibilitate — realitate și responsabilitate* — încrederea în om se bazează și pe constatarea că „...nu există probleme individuale sau sociale care să nu poată fi aprofundate, înțelese, soluționate. Posibilitățile umane sînt fără îndoială destul de mari pentru a face din viața fiecăruia ceva care merită osteneală de a fi trăit". De aceea, după prof. Coninck, contribuția umanistă presupune a-i ajuta pe oameni să devină conștienți de posibilitățile care rezidă în fiecare ființă umană și care ar putea să înflorească dacă comunitatea le-ar da prilejul, de demnitatea ființei umane, de importanța educației și a științei etc.

„Umanismul poate să-și aducă contribuția, arătînd drumul către o nouă comunitate a oamenilor, care va da unui om nou posibilitatea unei existențe frumoase și pline de sens".

Este imposibilă redarea, oricît de succintă, într-un spațiu limitat, a tuturor ideilor dezbătute în ședințele plenare ale congresului, în grupele de discuții. Din cele spuse rezultă însă, așa sper, spiritul deschis, constructiv, comprehensiv față de ideile celuilalt, prin care s-a caracterizat confruntarea diferitelor poziții. Firește, modul de a pune problemele omului a fost adesea limitat și insuficient de rodnic datorită unor concepții în general aistorice asupra acestor probleme. Conceptele de bază care au călăuzit comerțul de idei — ființa umană, perspectiva umanistă, contribuția umanistă, individ și comunitate etc. — rămîn concepte abstracte dacă realitățile sociale umane la care se referă nu sînt privite în structura și mișcarea lor dialectică.

Firește, toți oamenii de bună-credință, promovînd idei umaniste și acționînd spre binele omului, pot aduce contribuții prețioase la dezvol-

tarea progresivă a umanității contemporane. Dar eficacitatea[2] acestei contribuții depinde de o multitudine de factori obiectivi și subiectivi — înainte de toate de înțelegerea și acordarea gîndurilor și acțiunilor noastre cu mișcările sociale și naționale cele mai progresiste ale vremii noastre, cu reorganizarea din temelii a societății pe baze noi, socialiste, cînd omul păşeşte definitiv din imperiul necesității oarbe, al exploatării, înstrăinării și servituților de tot felul, în imperiul libertății, al recuceririi integrității umane, al acordului deplin între *existența* omului și *esența* sa, între *cunoașterea* omului și *valorificarea* (realizarea) sa multilaterală.

În ciuda unor atare limite de viziune istorică-concretă a problemelor omului contemporan, trebuie spus că discuțiile au avut totuși meritul de a nu fi ocolit problemele practice.

Umanismul trebuie examinat nu numai în termenii gîndirii, dar și, mai ales în termenii acțiunii — se formulează cu claritate în concluziile dezbaterilor. O altă concluzie importantă a acestora este aceea că umaniștii trebuie să țină seama de foametea, sărăcia, suferințele de tot felul, de tot ceea ce frînează încă ascensiunea valorică a omului, dar toate acestea nu trebuie să ducă la atitudini pesimiste și sceptice în ceea ce privește soluționarea unor atare probleme, depășirea unei condiții de viață subumane, dezumanizante.

Un merit al discuțiilor care au avut loc la congres este că au fost puse cel puțin unele din problemele, adesea grave, ale omului contemporan. Putem să nu împărtășim pesimismul unei întrebări formulate astfel : cum ar putea tinerii să aibă încredere în înțelepciunea noastră și în bunăvoința noastră cînd noi nu am găsit nimic mai bun pentru a regla ordinea în societatea noastră decît aceea de a oferi 80% din producția mondială la 20% din umanitate dar — problema e reală. De altfel, această problemă a inegalității repartiției mijloacelor și bunurilor de trai pe planeta noastră a fost ridicată de mulți vorbitori, dar a pune acest lucru pe seama faptului că nu ne-am dovedit destul de înțelepți pentru a reglementa altfel ordinea lumii este ineficient.

Avîntul de luptă a numeroase popoare care au scuturat jugul imperialist și, cu mari, dramatice eforturi și căutări, își construiesc o viață națională liberă și independentă — ca să nu mai vorbim de realizările impresionante ale popoarelor din țările socialiste — vădește totuși că umanitatea contemporană dispune de destulă înțelepciune pentru ca, bine călăuzită, să curme cu marile nedreptăți și tare dezumanizante ale trecutului.

O impresie deosebită au produs intervențiile d-lui A. B. Shah, redactor la „Radical Humanist" din India, care a subliniat necesitatea

---

[2] Într-un comentariu scris trimis congresului, Inga Kiceanova (U.R.S.S.) a pus în termeni marxiști această problemă a eficacității ca un criteriu esențial al concepțiilor umaniste, considerînd în mod just că, între factorii de realizare a idealurilor umaniste, un loc central ocupă *munca* eliberată de „despiritualizare", ca valoare umană supremă, ca principiu formativ al unei personalități polivalente, creatoare.

În concluziile sale, și prof. Praag, vorbind despre cooperarea diferitelor concepții umaniste, despre primordialitatea practicii în atitudinea umanistă modernă, sublinia faptul că, în înțelesul său marxist, conceptul de umanism implică (și reclamă) integrarea omului în cadrul muncii, în contextul activității sale practice, și nu doar în planul gîndirii. În general, orice umanism autentic tinde către obiectivitate, este incompatibil cu solipsismul filozofic, cu egocentrismul etic.

unei *politici umaniste*, mai ales în țările slab dezvoltate, și a lui Fernando Pimentel de Souza (Brazilia), care a schițat unele experiențe umane specifice Americii Latine, pentru care se pune cu acuitate problema de a fi eliberată de tot felul de maladii, de injustiții sociale, de prejudecăți, dogmatisme, de a obține un minimum de educație, corespunzător nevoilor vieții moderne.

Grija față de destinele păcii contemporane, atitudinea net ostilă față de orice tendințe agresive care pot genera războaie locale și chiar un război mondial a constituit de asemenea una din notele dominante ale lucrărilor congresului. Și noi nu avem în vedere, spuneau unii vorbitori, doar oprirea experiențelor nucleare, ci eliminarea războiului însuși, ca mijloc de soluționare a conflictelor ce se ivesc în lumea de azi. În această ordine de idei, mulți delegați, inclusiv din Statele Unite ale Americii, s-au referit plini de îngrijorare la războiul din Vietnam, au condamnat agresiunea Statelor Unite și au cerut, în linii mari, respectarea acordurilor de la Geneva.

În concluziile celui de-al 2-lea grup de discuții, de exemplu (*Pacea și ordinea internațională*), se arată necesitatea ca umaniștii să fie conștienți de suferințele și enormele sacrificii ale poporului vietnamez, și să se pronunțe împotriva soluției militare și a bombardamentelor barbare, pentru respectul acordurilor de la Geneva și retragerea tuturor trupelor străine.

CONTRIBUȚIA DELEGAȚILOR ROMÂNI

La cel de-al *4-lea Congres al Uniunii internaționale umaniste și laice* au participat pentru prima dată și doi reprezentanți ai țării noastre — acad. C. Ionescu-Gulian și semnatarul acestor însemnări. Contribuția noastră la discuții a fost apreciată ca rodnică și constructivă.

Intervenția la dezbateri a tov. acad. C. I. Gulian a fost axată pe tema : *Umanismul contemporan și problema valorilor*, în cursul căreia a demonstrat convingător legătura indisolubilă dintre umanism și problema valorilor. „Am putea spune că a defini și a discuta umanismul înseamnă a trata obligatoriu, pe plan filozofic, problema valorilor. Diferitele definiții care se dau astăzi umanismului reflectă o anumită concepție despre natura valorilor și concretizează totodată valorile pe care cineva le consideră hotărîtoare pentru justificarea sensului vieții, a personalității și a creației umane".

Mai departe se arată că umanismul autentic se opune autonomizării idealiste a valorilor etice, militează pentru integrarea acestora în toate sferele gîndirii și vieții practice a omului. Morala socialistă afirmă integritatea ființei umane ca personalitate. Acțiunile omului au o valoare pentru că reprezintă rezultatul unei alegeri călăuzită de criterii obiective, social-istorice.

Libertatea subiectivă ce se manifestă prin actul alegerii nu este prin sine însăși nici bună, nici rea, ci poate servi ca bază pentru valori sau pentru nonvalori. Iar unul din resorturile cele mai puternice ale alegerii și acțiunii îl constituie *sentimentul datoriei*. Nu există o antiteză ireductibilă, cum afirmă unii gînditori idealiști, între economic și spiritual, între utilitate cotidiană și frumusețe morală, între necesitate și valoare. Toate

acestea nu sînt antinomii insolubile, ci contrarii dialectice, care fundează o morală a datoriei. Umanismul marxist se caracterizează deci prin lupta sa pentru promovarea valorii morale, a personalității creatoare a fiecărui om.

Intervenția mea la discuții a avut în primul rînd ca temă *Omul — principiu și subiect al creației culturale*. Am încercat să demonstrez, între altele : *filogeneza culturii*, ca proces istoric universal, ne duce la însești originile constituirii și dezvoltării comunităților omenești. *Ontogeneza culturii*, considerată în entitățile sale valorice distincte, ne duce la *actul creator* individual sau colectiv, care presupune totdeauna o participare conștientă, o acțiune deliberată. Istoria omului în calitatea sa de creator este într-un sens istoria ascensiunii raționalului și conștientului în toate activitățile omenești, istoria spiritualizării vieții umane, a afirmării spiritului său creator.

În opoziție cu teoriile religioase și idealiste care raportează întreaga creație la un principiu mistic fundamental, umanismul — în primul rînd umanismul marxist — restabilește omul pe deplin în drepturile sale : ca principiu, ca scop și ca subiect al creației. Conceptul creației culturale este prin excelență umanist și laic, nu mistic, religios. Vechiul postulat umanist a lui Protagoras — *omul este măsura tuturor lucrurilor* — trebuie tălmăcit și în sensul că omul, prin puterea geniului său creator, este măsură a valorii.

Alte probleme pe care le-am abordat în intervențiile mele din ședințele plenare au fost : a) un postulat esențial al umanismului este ideea lui Marx că nu e suficient să cunoaștem lumea, ci trebuie să o transformăm, iar în societatea contemporană cadrul optim pentru transformarea lumii în sensul aspirațiilor umaniste ale omului ca individ și ale colectivităților umane este cadrul național ; b) valoarea umanistă și culturală a timpului liber, dat fiind faptul că munca și timpul liber sînt polii vieții moderne, cadrele de bază ale dezvoltării omului. A da un conținut spiritual bogat acestui timp, prin definiție, afectat dezvoltării multilaterale a personalității umane este un deziderat umanist de importanță majoră al vremii noastre.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

GÎNDIREA ȘI ÎNȚELESUL CUVINTELOR

DE

AL. GRAUR

Rîndurile care urmează mi-au fost inspirate de citirea cărții lui Eric Buyssens, *Linguistique Historique* (Bruxelles — Paris, 1965). Autorul, lingvist belgian de vază, este cunoscut și prin articole apărute în publicațiile noastre de specialitate. Ultima sa lucrare își are originea într-un curs ținut la Universitatea Liberă din Bruxelles și a constituit ocazia unei expuneri asupra principalelor probleme teoretice ale lingvisticii actuale. O dare de seamă asupra cărții va apărea într-o revistă de lingvistică ; aici vreau să examinez părerile expuse într-un singur capitol, intitulat „Înțelesul și stilistica" (*Signification et stylistique*), pentru că ele pot interesa un public mai larg decît cititorii unei reviste de lingvistică.

Subliniind pe bună dreptate rolul societății în comunicarea cu ajutorul limbii, autorul se arată în dezacord cu afirmația curentă că omul vorbește pentru a-și exprima gîndurile: omul poate minți sau poate tăcea, în orice caz nu spune tot ce gîndește. Însuși faptul că auzim adesea afirmîndu-se : *Spun ce gîndesc* sau *gîndesc ce spun* și însuși faptul că simțim nevoia să o afirmăm dovedește că putem exprima și altceva decît gîndim. Ni se aduce și exemplul actorului care joacă un rol și exprimă idei care nu sînt ale lui.

Dar trebuie să ne fie limpede în primul rînd că minciuna nu constituie norma în relațiile dintre oameni, căci altfel societatea nu s-ar putea menține. Este adevărat că locul acordat minciunii ar putea fi considerabil lărgit dacă ne-am referi la exemple mai puțin tipice. De exemplu, putem înțelege ca minciună și ceea ce s-a numit odată „minciună convențională" (spunem cuiva *bună ziua*, dar nu gîndim cîtuși de puțin „doresc să ai o zi bună !"). Dar cu toate acestea, în cea mai mare parte a cazurilor, nu înșelăm pe nimeni, deoarece ascultătorul le primește așa cum sînt în realitate, ca simple formule de politețe : cel căruia îi spui *bună ziua* ! nu înțelege că te rogi lui Dumnezeu pentru o zi bună, ci că îți faci datoria de om sociabil, marcînd printr-o formulă stereotipă raporturile de vecinătate, de colegialitate etc. pe care le ai cu el. De asemenea am putea atrage în

Rev. Filoz., **13**, 9, p. 1215–1217, București, 1966.

discuție folosirea ironică : cînd spui cuiva : *deșteptule* !, înțelegi de fapt „prostule !" ; dar nici de data asta nu înșelăm pe nimeni, căci atitudinea vorbitorului e clară.

Argumentul că subliniem uneori că spunem ce gîndim e bine venit ca să ne arate că nodul chestiunii e altul. Verbul *a gîndi* e luat în două sensuri diferite, ceea ce nu poate să nu aducă confuzie. Cînd afirmăm că vorbirea exprimă gîndurile omului înțelegem că fiecare propoziție exprimată corespunde unei judecăți, și acest adevăr este de netăgăduit, iar formula *spun ce gîndesc* înseamnă „prezint fără ascunzișuri modul meu de a înțelege situația", ceea ce e cu totul altceva. Dar aceasta nu înseamnă totuși că poți spune și ce nu gîndești?

În general nu putem face nici o afirmație pe care nu o gîndim, fie ea sinceră sau falsă. Cînd mințim, trebuie să și gîndim ceva contrar realității, căci fără a gîndi ceea ce vrem să spunem n-am izbuti să ne organizăm formularea. Este o problemă a gîndirii faptul că sîntem în stare să gîndim un lucru despre care știm că nu e adevărat, — nu o problemă a limbii, care dă formă sonoră gîndirii așa cum aceasta i se pune la dispoziție. Cînd citim vorbele pe care ni le-a spus altcineva, le gîndim, indiferent dacă sîntem sau nu de acord cu ideile exprimate. Actorul trebuie „să intre în rol", să se convingă pe sine însuși, altfel nu ne va convinge nici pe noi că exprimă ceea ce simte.

Faptul că tăcem înseamnă că nu spunem un lucru pe care-l gîndim, nu că nu gîndim ceea ce spunem, deci nu poate dovedi că limba nu exprimă gîndirea. Este evident că nu spunem tot ce gîndim, de vreme ce gîndim în permanență și vorbim cu intermitență. Dar postulatul nostru este că ceea ce spunem exprimă gîndirea, nu că tot ce gîndim trebuie să fie exprimat cu mijloace sonore.

Ideea că vorbirea exprimă gîndurile nu ține seama, după Buyssens, de factorul social, adică de faptul că nu avem de-a face numai cu cel care vorbește, ci și cu cel care ascultă. Pornind de aici, autorul ajunge la formularea pe care o crede superioară : vorbitorul își comunică gîndirea, sau, mai bine, încearcă să acționeze asupra minții auditorului (respectiv cititorului). Înțelesul unei fraze ar fi influența pe care vorbitorul încearcă să o exercite asupra ascultătorului ; a exprima este a comunica. Cînd spunem un lucru, indiferent dacă îl credem adevărat sau nu, dacă e formulat sub aspect afirmativ sau negativ, interogativ, exclamativ, o facem pentru a provoca reacțiuni la alți oameni.

Aș fi tentat să opun acestei idei cazurile cînd cineva vorbește singur sau cînd îi „scapă" din gură o vorbă pe care ar fi preferat să o păstreze pentru el etc. Dar mi se va răspunde, cum am făcut și eu cu privire la minciună, că aceste cazuri nu sînt tipice și prin urmare le putem neglija. Este însă ceva mai important de obiectat.

Sunetele scoase de animal în mod spontan, fără intenția de a comunica ceva, s-au transformat la om în cuvinte, semne lingvistice, cînd emițătorul și-a dat seama că ele provoacă o reacție din partea ascultătorilor. Atunci el a început să emită sunete în mod intenționat, pentru a influența pe cei din jur. Prin urmare, definiția lui Buyssens este justă la acest nivel : vorbirea apare ca un fenomen social și scopul ei este comunicarea, acționarea asupra semenilor. La aceasta se adaugă însă un element care nu trebuie neglijat : în același timp cu vorbirea se dezvoltă gîndirea. Faptul

că unele obiecte şi acţiuni au căpătat o denumire sonoră permite omului nou format să le pună în legătură între ele în mintea sa, să formeze judecăţi asupra lor. Cu timpul, gîndirea se emancipează de emisiunea de sunete, omul devine în stare să formeze judecăţi în mintea sa fără să deschidă gura. Este aşa-numita vorbire interioară, care nu se mai desparte niciodată de om cît timp e viu sau cel puţin cît timp e treaz. Desigur, vorbirea necomunicată nu are efect asupra altora şi nu influenţează evoluţia limbii, care continuă să fie un fenomen social; dar gîndurile pot fi „stocate" în mintea individului şi pot fi scoase de acolo la nevoie, eventual cu modificări. Aceasta explică, desigur, şi faptul că putem exprima altceva decît ceea ce socotim corespunzător realităţii, după ce am gîndit, explicit sau nu, că e preferabil să emitem altă formulă decît cea pe care o credem conformă cu realitatea.

Aceasta ne aduce la problema majoră a raportului dintre gîndire şi realitate. Buyssens nu se îndoieşte de realitatea lumii înconjurătoare, însăşi ideea că limba înseamnă comunicare presupune existenţa altor oameni. Aş vrea să discut însă părerea lui cu privire la felul în care realitatea este redată cu mijloacele limbii.

Lingvistica actuală distinge, pe de o parte, limbajul rece, ştiinţific, care reflectă realitatea fără nici o apreciere din partea vorbitorului, pe de altă parte limbajul afectiv, care, pe lîngă datele realităţii, mai conţine note personale, exprimă şi atitudinea vorbitorului faţă de realitate. Sînt de acord că se exagerează adesea rolul afectivităţii. Dar Buyssens pare că îl neagă pe de-a-ntregul. Mai întîi, după el, trebuie să admitem că mai există ceva în afară de cunoaştere şi afectivitate : imaginaţia, de exemplu un concept ca *sirena* ţine de imaginaţie.

Evident, această chestiune nu e nouă. Exemplul poate servi de argument în sprijinul teoriei materialiste : omul nu e în stare să imagineze elemente care nu există, cel mult poate să combine într-un chip fantezist elemente ale realităţii. Sirena e formată dintr-un corp de femeie, pentru care există model în realitate, şi o coadă de peşte, pentru care de asemenea există model în realitate. Nici un autor de romane fantastice, nici un creator de sistem religios nu a fost în stare să imagineze fiinţe formate din alte elemente decît cele cunoscute de noi din experienţa de toate zilele. Pictorul de care vorbeşte Horaţiu în *Arta poetică* asociază un cap omenesc cu un grumaz de cal, la care adaugă aripi felurite etc., toate însă luate din realitate.

Dar Buyssens neagă existenţa afectivităţii în limbă pentru că el nu recunoaşte individului capacitatea de a modifica datele realităţii. El susţine că numai realitatea ne poate emoţiona, iar limba în nici un fel. Şi atunci care e diferenţa între o exprimare seacă şi una colorată ? Este curios că tocmai eu, care am avut de dus discuţii cu colegii români ca să-i conving că limba nu este o creaţie a scriitorilor şi că nu scriitorii o modifică, trebuie acum să amintesc că talentul unui poet poate transfigura o relatare uscată, astfel încît să o facă să ne emoţioneze. Materialismul nu presupune depersonalizarea.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Preocupări ale esteticienilor britanici

Primul număr pe anul 1966 al periodicului „The British Journal of Aesthetics" este în întregime consacrat celei de-a doua conferințe naționale a „Societății britanice de estetică" (24, 26 septembrie 1966). Revista ne oferă o imagine a principalelor direcții de interes pe care se dispune la ora actuală atenția esteticienilor englezi. Din bogăția tematică a lucrărilor conferinței și, implicit, din consistența sumarului revistei extragem problematica care a constituit obiectul a două simpozioane: *funcția socială a artei* și *probleme de estetică ridicate de arta contemporană*.

Problemelor de estetică pe care le generează arta contemporană le-au fost consacrate comunicările: *Există o estetică a artei contemporane?* (J. P. Hodin), *Artă figurativă și artă abstractă* (A. Whittick), *Relații subiective și relații obiective în arta contemporană* (C. R. Brighton), *Paradoxurile estetice ale expresionismului abstract și ale pop-art-ului* (F. Frölich).

Comunicarea lui J. P. Hodin *Există o estetică a artei moderne?* a dezbătut dintr-o perspectivă sceptică problema coerenței esteticii contemporane. Înclinația de a răspunde negativ la o atare întrebare este justificată în concepția autorului de criteriul modernității în arta contemporană; fenomenul artistic contemporan se definește printr-un vădit resentiment față de tradițiile artei europene și, implicit, printr-un pronunțat apetit către fenomenul artistic hetero-european și primitiv. De aici o polivalență a esteticului, manifestată printr-o adevărată erupție de teorii estetice contradictorii. Fenomenele artistice contemporane discreditează serios termenul de „estetică", atîta timp cît acesta se pune într-o relație monolaterală cu idealul de frumos. Remediativ, J. P. Hodin propune ca, în cîmpul esteticii contemporane, conceptul de frumos să-și degajeze granițele, devenind suficient de primitor pentru a asimila refluxul în primitivism, superficialitatea eclectismului stilistic și a manierismului, impulsurile existențialiste etc.

Punctul de vedere exprimat de Hodin este contrazis de comunicarea lui A. Whittick, *Artă figurativă și artă abstractă*. Despre un fenomen de perturbare a esteticii provocat de arta contemporană nu poate fi vorba atîta timp cît surprindem unghiul din care arta contemporană se înscrie în prelungirea celei tradiționale. O eventuală panică în estetica contemporană nu poate fi decît urmarea afirmării unei absolute dislocații declanșate de arta contemporană în relieful istoric al artei. Însă, dacă pe platforma conținutului arta contemporană se deosebește vădit de cea tradițională, asemănarea se evidențiază în schimb pe platforma formalului. *Unitatea formală* evaluează atît arta contemporană, cît și pe cea tradițională ca *arte*, conferind și coerența esteticului.

Unul dintre interesantele subiecte pe care arta contemporană le oferă meditației estetice a făcut obiectul comunicării lui C. R. Brighton, *Relații subiective și relații obiective în arta contemporană*. Este vorba de modificările survenite în domeniul artei în raportul

subiect-obiect, derivate din specificul artei contemporane.

Arta tradițională punea oarecum simplificat acest raport, acordînd materialelor solicitate să dea viață ideii artistice o influență nu de prim rang. În arta tradițională, artistul manevra cu calități fizice tradiționale, dialogul său cu materialul fiind relativ sărac; el gîndea artistic oarecum în afara materialului său, căruia nu i se cerea, în legătură cu totalitatea calităților sale structurale, să-și varieze sensibil ofertele de la o operă artistică la alta. Astfel, în arta tradițională, latura care pornește de la artist (momentul subiectiv) la calitățile fizice ale materialelor (momentul obiectiv) apare mult îngroșată în raport cu latura aferentă.

Arta contemporană, amplificînd semnificația pe care calitățile fizice ale materialelor o capătă în procesul de creație, a modificat simțitor și raportul care se stabilește între momentele obiective și subiective ale fenomenului artistic. Dacă în arta tradițională rolul subiectului creator se punea în legătură cu modul relativ neutral de considerare a proprietăților materialului ce suportă actul creației, în arta contemporană factorul subiectiv își vădește importanța în procesul artistic și prin intensa considerare a proprietăților fizice ale materialelor. Într-o măsură mai mare ca oricînd în istoria artelor, în arta contemporană structura materialului și posibilitățile ei de variere au căpătat o importanță uriașă. Arta contemporană a împins pînă foarte departe dialogul ce se instituie între artist și proprietățile expresive „înnăscute" ale obiectului natural — obiect al muncii artistice. Măiestria tradițională a artistului, aspect al îndemînării de manipulare a materialului în conformitate cu ideea artistică, se completează în cîmpul artei contemporane cu abilitatea de a recunoaște și adapta scopului artistic neașteptatele calități naturale oferite de obiectul prelucrabil. Materialul solicită artistului contemporan modalități noi de apropiere de sine, prin care să fie surprinse afinitățile elementelor obiectiv date, cu notele proiectului ideal; formele, culorile și mixtura materialului se cer major luate în considerație. Raportul dintre subiect și obiect în procesul artistic se pune astfel pe o treaptă superioară, sensul monolateralității fiind depășit la nivelul interacțiunii: formele naturale care participă la realizarea operei artistice au de spus un cuvînt greu pentru reușita finală, iar în același timp rolul artistului crește în măsura în care el trebuie nu numai să-și materializeze ideea, ci și să surprindă toate virtuțile expresive ale materialului cu care lucrează. Influența formativă a materialului în crearea operei de artă se conjugă cu măiestria artistului de a-și integra subiectivitatea în obiect. Prin relațiile subiective pe care le implică, opera de artă contemporană devine o componentă a istoriei ideilor, exploatînd însă la maximum relațiile date în obiectul găsit (*found object*) și ales să slujească prelucrării subiective.

În comunicarea *Paradoxurile estetice ale expresionismului abstract și ale pop-art-ului*, Mrs. Fanchon Frölich mînuiește cu virtuozitate dialectica în cîmpul artei contemporane. Autoarea pornește de la ideea că s-ar putea scrie o adevărată istorie dialectică a picturii dacă transformarea sau termenul de expirație al unei mișcări artistice ar fi privite în legătură cu paradoxurile sale intrinsece. În orice caz, arta contemporană, prin deplasarea orientărilor sale către extreme, generează un întreg alai de paradoxuri, care însoțesc noile relații pe care arta contemporană le presupune între opera de artă și spectator, între opera de artă și artist, între critic și artist. Ele sînt depistabile cu ușurință în pop-art și în expresionismul abstract, considerate de Fanchon Frölich ca orientări polare în plastica contemporană.

În peisajul artei contemporane, pop-artul s-a proclamat ca reacție la pictura abstractă, ca un nou realism, în care opera de artă se asimilează nu unei reprezentări picturale a obiectului, ci unei interpuneri de obiecte în sens strict, în context pictural. Creatorul de pop-art îl invită pe spectator ca prin simpla sa atenție acordată unui obiect creditat de artist să transforme obiectul smuls din ambianța cotidiană a orașului modern (chiuvetă, automobil turtit, polonic etc.) într-un obiect de artă. Într-un fel, pop-artul se definește ca o repetare și participare fără sfîrșit a artis-

tului la producţia industrială. Astfel, opera de artă în pop-art este un *ready-made* ales de artist şi aranjat pentru a fi plasat în muzeu. Această mişcare de avangardă, care în concepţia unuia dintre promotorii săi se justifică lapidar ca „acţiune în regiunea dintre artă şi viaţă", generează întrebări care, rezolvate, implică paradoxuri cu tulburătoare consecinţe pentru artă. Devine un obiect operă de artă dacă el este ales de un artist şi plasat într-un muzeu? Se atestă o maşină turtită în context muzeal ca operă de artă, iar într-un cimitir de maşini nu? Putem crede în existenţa unui *supermarket*, unde alături de castronul de supă — obiect, putem descoperi şi replica lui artistică, dacă vreun artist investeşte obiectul cu semnătura sa? Poate fi identificată simpla operaţie de evidenţiere a unui obiect cu actul creaţiei artistice?

Consecinţa unui răspuns afirmativ, să zicem numai la ultima întrebare (de altfel mîngîietor pentru vanitatea fiecăruia), este că oricine poate fi propriul său artist şi făuritor de muzeu (poate *în acest sens* mişcarea îşi şi justifică numele de „pop"). Or, „situaţia în care nu mai putem spune dacă un obiect dat este un obiect de artă sau un simplu obiect uzual este absurdă", conchide Fanchon Frölich.

Dar pop-artul provoacă paradoxuri şi în marginea relaţiei dintre artist şi criticul de artă. Căci atestarea unui obiect ca operă de artă prin simpla opţiune a artistului implică şi funcţia de judecător estetic. Astfel, ori criticul este eliminat ca element de prisos în evaluarea operei de artă, ori artistul, în concepţia pop-art, nu mai este artist. Aceasta este consecinţa firească a situaţiei în care „opera de artă este mai mult sau mai puţin definită prin selecţia ei de către artist decît prin faptul că artistul este distins prin calitatea operei de artă pe care el o creează".

Cealaltă extremă a picturii contemporane — — expresionismul abstract — nu este cu nimic mai săracă în situaţii antinomice. Expresionismul abstract se conturează în relieful plasticii actuale ca o autodistrugere a creaţiei simultan cu actul creaţiei; căci această orientare, care a fost numită revelator de criticul american H. Rosenberg *action painting*, presupune creaţie fără predeterminare, născută din mişcările mîinii şi ale corpului artistului şi terminată nu cu momentul confruntării efectului cu proiectul ideal anticipativ, ci cu unul de surpriză pentru neprevăzutul obţinut. Abstract vorbind, acţiunea poate fi asemănată cu operaţia efectuată asupra unei serii date de numere reale, care sfîrşeşte prin crearea unui nou fel de numere.

Pentru artist, paradoxul ţine de o problemă concretă: ce anume indică reuşita acţiunii artistice dacă ea nu e precedată de un scop propus, la care să se poată raporta? Interogîndu-se asupra coincidenţei dintre realizare şi intenţie, artistul nu poate decît s-o afirme în virtutea datului final. „Singura soluţie este dată în acceptarea a ceea ce el a făcut".

Acest paradox capătă pentru critic forma unei întrebări la fel de necruţătoare: dacă pictura, în viziunea expresionismului abstract, este în mod esenţial acţiune fără predeterminare, atunci cum poate fi judecat rezultatul picturii ca un obiect estetic?

Toate acestea, probleme care nesoluţionabile fiind fără acceptarea, ori a dizolvării postulatelor mişcărilor, ori a situaţiilor absurde cu consecinţe nefaste pentru creaţia artistică, semnifică faptul că atît pictura abstractă cît şi expresionismul abstract conţin în sine germenii autonegării lor.

Funcţiei sociale a artei le-au fost consacrate comunicările: *Artistul în societatea industrială* (dr. Hess) şi *Arhitectura şi condiţia umană* (Sinclair Gauldie).

Punînd problema artistului în societatea capitalistă, dr. Hess a plecat de la două postulate privind raportul dintre artă şi factorii care o transcedă sub forma mediului social:

— opera de artă nu poate fi înţeleasă în întregime dacă este desprinsă de termenii sociali ai existenţei sale şi tratată în sine, strict estetic;

— arta are întotdeauna o funcţie socială bine definită, propagarea ideologiei dominante.

Societatea capitalistă contemporană (numită de Hess „industrială", dar definită în spiritul lui Marx), a eliminat cu brutalitate mitul burghez-romantic conform căruia arta trăieşte într-o lume mărginită în idealitate. În această lume care afirmă cu pregnanţă sporită dependenţa artei de interesele clasei

conducătoare, artistul nu poate să renunţe însă la mit. El se ridică pe sine „exact în momentul în care societatea nu-l întreabă asupra a ceea ce ea face din el". Depăşindu-şi condiţia de fapt, artistul trăieşte în concordanţă cu miturile pe care el însuşi şi le-a confecţionat : mitul autonomiei artei, al operei de artă ca act pur şi absolut individual, al libertăţii de creaţie etc. De aici o întreagă situaţie cu virtuţi paradoxale. Într-o societate orînduită pe coordonate pragmatice, artistul îşi ocupă cu fidelitate funcţia sa socială, subordonată fetişului societăţii capitaliste — marea producţie desfăşurată în limitele proprietăţii private. Arta este orientată cu străşnicie pe canalele de interes ale acestei lumi în care credinţa în lucrurile înalte ale vieţii lîncezeşte. Conflictul dintre idealitatea şi realitatea artei apare astfel exprimat prin contradicţia dintre presupunerea că omenirea are şi simte nevoia să i se satisfacă înaltele aspiraţii şi situaţia în care societatea capitalistă nu are nici o astfel de aspiraţie, nici nevoie de ea. În această societate, artistul este forţat la o scindare corespunzătoare : exponentul funcţiei sociale se distinge în acelaşi individ de exponentul mitului creaţiei pure. Alienarea existenţială este consecinţa existenţei artistului în „societatea industrială".

Comunicarea lui Sinclair Gauldie, *Arhitectura şi condiţia umană*, pune cu multă vigoare problema rolului pe care arhitectura ca artă esenţialmente socială trebuie să-l îndeplinească în societatea contemporană. Gauldie semnalează un fenomen îngrijorător pe care evoluţia societăţii l-a declanşat în legătură cu specificul artistic al arhitecturii şi care în cele din urmă se întoarce împotriva societăţii însăşi. Problemele pe care societatea contemporană, prin perspectivele de creştere a populaţiei urbane, le-a ridicat arhitecturii au făcut ca funcţia sa socială să fie solicitată în tot mai fmare măsură pe linia împlinirii unor nevoi izic-sociale, latura de artă a arhitecturii decăzînd astfel consistent în raport cu cea tehnic-funcţională. Înţelegerea unilaterală a funcţiei sociale a arhitecturii, prin neglijarea aspectului artistic în raport cu cel tehnic-funcţional, constituie, după părerea lui Gauldie, un fenomen de gravă importanţă pentru prezentul şi mai ales pentru viitorul societăţii noastre. Căci ce se întîmplă ?

Prin latura sa tehnic-funcţională, arhitectura îndeplineşte numai o parte a funcţiei sale sociale, rezolvînd doar problema adaptării *fizice* la ambianţă. Această latură răspunde unor necesităţi vitale de prim rang, însă înarmează societatea numai în măsura în care ea intră în conflict cu mediul fizic. Urmărită pe această latură, decuplată de specificul său artistic, arhitectura nu rezolvă însă problema adaptării *psihice* la mediu. Or, existenţa speciei omeneşti s-a pus dintotdeauna şi în legătură cu natura procesului psihic-adaptativ. Omul a reuşit să ajusteze cu succes diferitele împrejurări ostile, solicitîndu-şi funcţiile cognitiv-imaginative. În realizarea acestor funcţii, arta a jucat un rol deosebit, justificîndu-şi astfel în mare măsură sensul său social. Orice atrofiere, slăbire a acestui mecanism cognitiv-imaginativ pune în pericol existenţa societăţii. Or, subevaluarea aspectului artistic al arhitecturii în societatea contemporană presupune tocmai o astfel de afectare a mecanismului imaginativ care rezolvă ostilităţile omului cu ambianţa psihică imediată. Trebuie de aceea să pretindem cu insistenţă arhitecturii să găsească şi să realizeze criteriile artei înalte, să poarte pecetea distinctă a operei de artă în opoziţie cu produsul meseriei ; pretenţie foarte greu de satisfăcut atîta timp cît, sub presiunea nevoilor cantitative pentru locuinţe, arhitectura îşi va limita dezvoltarea limbajului său la un cod care restrînge deliberat posibilităţile fanteziei şi ale capriciului creator, adaptîndu-se exclusiv la cerinţele sale funcţionale. Însă, neuitînd nici un moment că abilitatea psihic-adaptativă a omului depinde de facultăţile sale imaginative, iar acestea de funcţiile artei, faptul accentuării caracterului de artă socială al arhitecturii devine o datorie umanistă. Arhitectul trebuie să fie în permanenţă conştient că poate să amelioreze condiţia umană numai apăsînd în egală măsură pe funcţia artistică, ca şi pe cea funcţională a arhitecturii ; că arhitectura deţine bogate potenţe social-terapeutice, care funcţionează în strînsă unitate cu considerarea miezului său artistic.

Gabriel Liiceanu, Vasile Zamfirescu

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

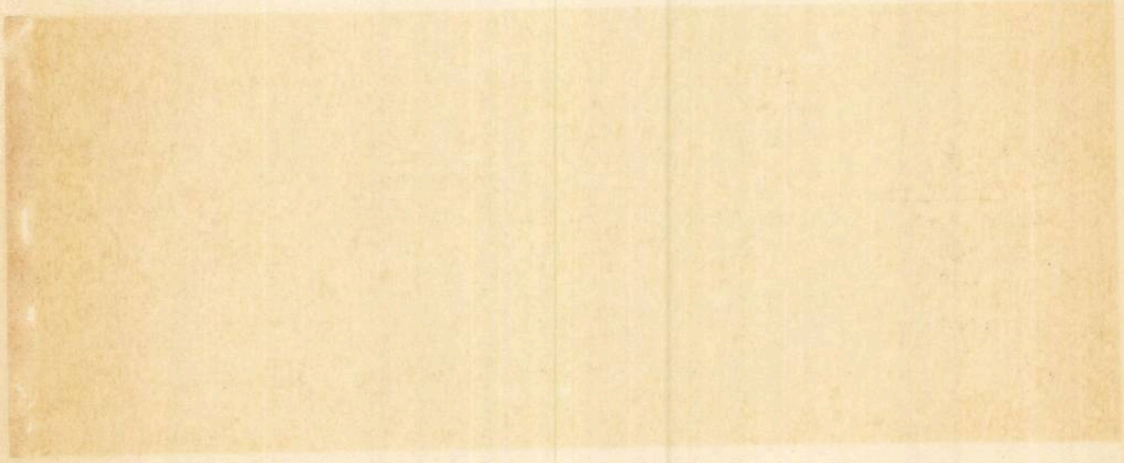
- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— **SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
— **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
— **SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
— **SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES**
— **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

ERATĂ

Pag.	rîndul:	în loc de:	se va citi:
1135	24 de sus	care pot fi	care nu pot fi
1168	14 „ „	$\rightarrow CCl_4 + 2\ H_2$	$\rightarrow CCl_4 + 4\ HCl$
1184	24 „ „	ştiinţei	fiinţei

„Revista de filozofie", nr. 9/1966



Bibl.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România**, 1964, 625 p., 36 lei.
* * * **Marxism-leninismul şi gîndirea ştiinţifică românească**, 1964, 340 p., 19 lei.
* * * **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 23,50 lei.
* * * **Educaţia estetică prin artă şi literatură**, sub red. M. Breazu, 1964, 360 p., 25 lei.
PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G.W.F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50 lei.
D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.
G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, Partea I, **Logica**, traducere de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, 1962, 375 p., 19,30 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.
G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.
G. W. F. HEGEL, **Ştiinţa logicii**, 1966, 859 p., 34 lei.
SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 306 p., 30 lei.

ECONOMIE

* * * **Dezvoltarea economică a României 1944—1964**, 1963, XVII + 788 p. + 10 hărţi, 48 lei.
* * * **Industria României 1944—1964**, 1964, 804 + 10 pl., 47 lei.
COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, 1964, 424 p., 24 lei.
MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 299 p., 11 lei.
O. PARPALA, **Aspecte din agricultura României — 1920—1930**, 1966, 219 p., 12,50 lei.
DAVID RICARDO, **Opere alese**, vol. II, traducere de Ştefan I. Dumitrescu, 1962, 336 p., 24,40 lei.
ADAM SMITH, **Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Halunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei; vol. II, traducere Al. Halunga, 1965, 639 p., 26 lei.
CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, 430 p., 28 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacţia prof. univ. AL. ROŞCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.
E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi evoluţiei lor în ontogeneză**, 1965, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.
LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.
I. VÎNTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.
VALENTIN GEORGESCU, **Dreptul de preempţiune în istoria dreptului românesc**, 1965, 410 p., 23 lei.
E. A. BARASCH şi colab., **Rudenia în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 332 p., 17,50 lei.
MIHAIL ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 382 p., 23 lei.
ILIE STOENESCU, ARTHUR HILSENRAD, SAVELLY ZILBERSTEIN, **Tratat teoretic şi practic de procedură a executării silite**, 1966, 468 p., 28 lei.

REV. FILOZ., **13**, 9, P. 1113—1222, BUCUREŞTI, 1966

I.P.I. — c. 8976

43503

Lei 10

REVISTA DE FILOZOFIE

7920

TOMUL 13 1966

OMAGIU PROFESORULUI D. D. ROȘCA LA 70 DE ANI

DIN SUMAR

PROBLEME DE ISTORIE A FILOZOFIEI ÎN OPERA LUI D.D. ROȘCA	I. BANU
D. D. ROȘCA ȘI ABILITAREA SPIRITULUI CRITIC	T. MOCANU
DEMNITATE UMANĂ ȘI NAȚIONALĂ LA D. D. ROȘCA	P. APOSTOL
RECONSTITUIREA UNUI UNIVERS	D. GHIȘE

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 1111 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dvs. pe anul 1967.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7920

BIBLIOTECA CENTRALA SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 10 1966

UCL 2014 IAN 2022

SUMAR

OMAGIU PROFESORULUI D. D. ROŞCA LA 70 DE ANI

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- D. D. ROŞCA, Unele date hegeliene ale condiţiei umane şi ceva despre omul Hegel . 1225
- ION BANU, Probleme de istorie a filozofiei în opera lui D. D. Roşca 1241
- TITUS MOCANU, D. D. Roşca şi abilitarea spiritului critic 1261
- PAVEL APOSTOL, Demnitate umană şi naţională la D. D. Roşca 1271
- DUMITRU GHIŞE, (Cluj), Reconstituirea unui univers 1281

CRONICA IDEILOR

- MIHAI CIURDARIU, Titu Maiorescu reeditat (Pe marginea unei antologii) . . . 1287

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Discuţii asupra cărţii *Problematica omului* de acad. C. I. Gulian (*L.P., G.L.*) . . 1303

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- V. MAŞEK, Contribuţii la conturarea unui profil filozofic 1315

Rev. filoz., **13**, *10*, p. 1223–1322, Bucureşti, 1966

7781

STUDII ŞI ARTICOLE

UNELE DATE HEGELIENE ALE CONDIŢIEI UMANE ŞI CEVA DESPRE OMUL HEGEL

DE

D. D. ROŞCA

Prezenta trecere în revistă a cîtorva probleme din noianul celor dezbătute de Hegel în spiritul ce i-a fost atît de propriu urmăreşte să pună pe cititorii ei în contact — care aş dori să fie viu şi util — cu lumea marilor idei ce-au frămîntat gîndirea, robustă şi suplă totodată, a uneia dintre cele mai cuprinzătoare inteligenţe omeneşti şi, prin necesară întregire, să proiecteze o oarecare lumină şi asupra fizionomiei spirituale a omului care a încercat să oglindească în mintea sa realitatea în *toată* întinderea ei şi existenţa umană în *toate* adîncimile ei. Şi care, în această îndrăzneaţă şi optimistă a sa întreprindere, a plecat de la postulatul — pentru el : evidenţă — că realitatea este raţională în toată esenţa ei : e „raţiune", este „Idee", avea el obiceiul să spună.

Din unirea celor cîtorva puncte de reper fixate în cuprinsul următoarelor consideraţii se va desprinde o icoană a lui Hegel, compusă, fără îndoială, şi din elemente de interpretare, ce ţin de reacţiile subiective ale celui ce a încercat s-o deseneze, sprijinindu-se nu atît pe litera textelor hegeliene, cît pe spiritul general care animă ansamblul acestor adesea atît de ermetice texte.

În schiţa ce urmează, plecînd de la adevărul că, în ceea ce ea are mai esenţial, orice filozofie mare oglindeşte, în felul ei şi de pe poziţiile de clasă ale celui ce a elaborat-o, contextul istoric-concret în care ea a văzut lumina zilei, să accentuăm de pe acum faptul că poate nici o altă doctrină filozofică nu a fost atît de strîns legată de momentul istoric al apariţiei sale ca filozofia lui Hegel. Aceasta şi-a tras din istorie sevele sale cele mai hrănitoare. În consecinţă, este evident că ea nu poate fi înţeleasă just în toate multiplele şi profundele ei semnificaţii decît raportată atent, în fiecare articulaţie a sa (şi în primul rînd), la marile şi complicatele probleme pe care le punea în faţa gîndirii lui Hegel frămîntata istorie a epocii sale şi, cînd e vorba de el, probleme ridicate şi de istoria universală a culturii.

Rev. filoz., 13, *10*, p. 1225–1240, Bucureşti, 1966

Dar, cum forma excesiv de abstractă în care a fost înveșmîntată gîndirea în scrierile teoretice fundamentale ale lui Hegel (adică în *Fenomenologia spiritului* și cu deosebire în *Știința logicii*) lasă greu să se întrevadă legăturile ce există între problemele istorice concrete de la care ea a pornit și care i-au determinat cu precădere și în ultimă analiză geneza și modulațiile, se știe azi că cine dorește să descopere mai ușor și mai sigur sus-amintita legătură și, o dată cu ea, semnificația mai adîncă a unora din categoriile dialectice abstracte în care au fost distilate datele esențiale ale problemelor istorice ce-au frămîntat gîndirea lui Hegel trebuie să se aplece cu răgaz asupra textelor scrierilor hegeliene anterioare *Fenomenologiei spiritului*, apărută în 1807. Aceste stufoase texte, aparținînd perioadei de formare a filozofiei lui Hegel și dezbătînd pe primul plan probleme politice și sociale (transpuse de obicei în termeni de etică), obligă oarecum cititorul să-și îndrepte atenția asupra pozițiilor pe care autorul lor le ia față de *aceste* probleme și să le înțeleagă importanța, sesizînd presiunea exercitată de ele asupra formării ideilor propriu-zis filozofice ale gînditorului, formare lentă, laborioasă, plină de frămîntări lăuntrice.

După acum-înfățișata perspectivă generală și esențială din care este privită aici gîndirea lui Hegel, să revenim la obiectul propriu-zis al expunerii de față cu următoarele considerații :

Atît de strîns legată și atît de generos hrănită de istorie, determinată de aceasta în coordonatele sale fundamentale, filozofia hegeliană, fiică a timpului său (cum obișnuia Hegel însuși să spună despre toate marile doctrine filozofice, inclusiv despre a sa), a avut, aminteam mai sus, întinse rădăcini și în întreaga istorie a dezvoltării gîndirii filozofice, apoi în problematica proprie științelor naturii ale epocii, precum și în cîmpul vast al culturii umane în genere. Încît pornind de la încercarea de a înțelege și rezolva teoretic — numai teoretic ! — problemele specifice ale momentului istoric în care a trăit, Hegel a făcut efortul cel mai susținut (ar fi cazul, cînd e vorba de el, să spun, fără exagerare : efort uriaș) spre a înțelege — din această perspectivă, constatăm noi, de pe poziții absolut obiective, își închipuia el — lumea în totalitatea ei și cu deosebire lumea creată de om, cultura umană. În fața gîndirii sale filozofice, genială distilatoare de esențe și înzestrată în același timp cu un mare simț istoric (pe bună dreptate admirat de întemeietorii marxismului), problemele istorice și filozofice dezbătute își adîncesc datele și își lărgesc — uneori la infinit — orizontul, transformîndu-se, din probleme legate de un anume moment istoric, de un anumit spațiu și de situația unei anumite clase sociale, în probleme universal-umane, adică în probleme pe care și le-a pus, în termeni și de pe poziții sociale și teoretice felurite, totdeauna omul ca ființă creatoare de cultură.

Trăind nu fără lăuntrică sfîșiere contradicțiile în care se zbătea clasa socială al cărei purtător de cuvînt a fost — mărturisesc acest lucru numeroase pagini ale operei, dar cu deosebire caietele din tinerețe și *Prelegerile de estetică* —, Hegel, pentru „a gîndi viața" și pentru „a se regăsi acasă" în epocă (expresiile sînt ale lui), elaborează poziții de gîndire care reflectă ceea ce amintita situație are mai esențial, dar în același timp *unele* din ideile exprimate de el pe parcurs depășesc prin profunzimea și orizontul lor această funcțiune, convertindu-se în idei care dezvelesc date universal-valabile ale condiției umane în lume, idei care, ca atare, s-au integrat ca

achiziții valoroase pentru cunoștințele noastre reale și esențiale despre om. Am subliniat cuvîntul : *unele*, deoarece alte idei din această categorie au suferit acțiunea limitatoare a poziției de clasă pe care a stat filozoful. Astfel, în ce privește unele concepții sociale, politice și etice, convertirea de care e vorba acum a constat în faptul că obiective și idealuri specific burgheze au fost transformate în scopuri a căror realizare ar urmări-o, chipurile, ca scopuri ultime, istoria universală a omenirii : Hegel a crezut că triumful burgheziei însemna triumful definitiv al umanității ! Însă, cu toată această limitare a gîndirii sale — explicabilă desigur istoricește —, cine citește cu atenție scrierile lui Hegel constată la tot pasul că problematica specifică a gîndirii germane de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea devine pentru dialectica hegeliană punct de încercare al unei foarte adîncite analize a condiției omului ca atare, devine dezbatere, dusă pe multiple planuri, a condiției umane în general. În procesul de desfășurare a acestei dezbateri, mintea lui Hegel pătrunde — și ne ajută și pe noi să pătrundem — în cele mai fine și mai greu de sesizat mecanisme ale inteligenței noastre cunoscătoare, precum și în cele mai ascunse resorturi și încăperi ale sufletului omenesc. Și dacă prin unele elemente ale operei sale el a reușit să-și depășească epoca, faptul se datorește mai cu seamă împrejurării că el a fost în stare să se identifice cu cîțiva factori permanenți ai naturii omenești.

Așadar, lărgind aria unor probleme pe care le punea clasei sale zbuciumata istorie a epocii și adîncind nivelul la care se puneau pentru el aceste probleme, Hegel, filozof al culturii, simte imperios nevoia de a răspunde, în termeni fără îndoială determinați în linie generală de contextul istoric obiectiv în care a trăit, la întrebări ce prin universalitatea lor nu țineau cu necesitate numai de acest context istoric, ci se legau de condiția umană ca atare, întrebări care au frămîntat spiritul omului în toate etapele de dezvoltare a culturii sale. Întrebări prin excelență filozofice (la care noi răspundem, desigur, de pe alte poziții) și formulabile pe scurt de tot ca în aceste cuvinte : ce este în esența sa existența în *totalitatea* ei ? Veșnica ei devenire are oare un sens inteligibil ? Probleme a căror dezlegare mijlocește răspuns la întrebările : Cum poate fi integrată în existența luată în totalitatea ei viața omenească pentru ca aceasta să ni se înfățișeze demnă de a fi trăită ? Ce sînt valorile de cultură create de om, care este semnificația lor cea mai profundă și, dacă există o ierarhie a lor, care este această ierarhie și cum poate fi ea justificată ? Notez în trecere și cu titlu de exemplu că răspunsul la întrebările de mai sus dat de Hegel în cuprinsul numeroaselor volume ale operei sale ar putea fi condensat la extrem, amintind că el a conceput realitatea ca pe o *totalitate organică*, în care diversele forme esențiale ale existenței se așază pe scara ascendentă a unei ierarhii de valori determinate finalist și dialectic de gradul de plenitudine structurală și interioară a acestor forme, valoare supremă fiind „spiritul conștient de sine", personalitatea spirituală.

Stăpîn pe o bună parte a cunoștințelor științifice ale timpului său, amăgindu-se pe sine și dînd uitării unele bune învățături cuprinse în istoria filozofiei, atît de bine cunoscută de el, dînd uitării mai cu seamă „sîmburele rațional" al dialecticii sale, care lasă cale deschisă și, în principiu, infinită dezvoltării cunoașterii, Hegel a crezut dogmatic în caracterul definitiv al răspunsurilor date de el sus-menționatelor întrebări și, în consecință,

a încercat să construiască o imagine exhaustivă și precis definită despre om, despre ceea ce este acesta, cît și despre ceea ce trebuie el să fie. Însă noi știm azi că mai sus formulatele întrebări nu comportă soluții absolute și definitive. Epoci diferite, orînduiri sociale diferite și filozofi diferiți au răspuns felurit la aceste întrebări, iar Hegel n-a putut nici el sări peste această lege. Dar cu toate acestea, contextul atît de amplu al răspunsurilor lui la marile întrebări filozofice despre care este vorba acum conține numeroase elemente pozitive ce-au contribuit și pot contribui încă la adîncirea cunoașterii noastre despre condiția umană.

În ordinea de idei la care ne-am oprit, să relevăm și faptul că, dată fiind marea importanță pe care o au pentru om răspunsurile ce se dau acestor întrebări, precum dată fiind și imposibilitatea de a domina științific și deci „la rece" infinitatea datelor implicate în aceste probleme, intervine în dezbaterea lor și factorul, greu de definit, dar foarte real, eficient și sesizabil, numit *personalitate* a gînditorului. Adică nu e greu de înțeles că încercarea de a răspunde la întrebări care privesc esența însăși a omeniei noastre pune inevitabil în vibrație toate coardele sufletești ale celui ce vrea să răspundă, adică face să vibreze nu numai coardele inteligenței filozofului. Dar despre aceasta cîteva cuvinte ceva mai încolo.

★

Alături de aceste poziții și împletite cu ele există apoi în opera lui Hegel — și cu deosebire în *Fenomenologie*, în *Logică* și în *Estetică* — un bogat conținut de idei care, *deși utilizate de autorul acestor scrieri în sprijinul tezelor sistemului* său spiritualist, deși îndeplinind deci o funcție ideologică de clasă, au, luate în sine, o considerabilă valoare teoretică. Sînt cunoștințe pozitive acestea, dobîndite de dialecticianul Hegel tot prin adîncirea și lărgirea filozofică a datelor problemelor istorice (oricît de generale, totuși particulare) puse în fața lui de epoca în care a trăit; sînt descoperiri prin care el a contribuit apreciabil la ridicarea cunoașterii noastre pe o treaptă superioară celei pe care ea se găsea înainte de apariția *Științei logicii*.

Astfel, fără îndoială că lumea pe care i-o înfățișează tînărului Hegel epoca sa, adică felul cum se desfășurau lucrurile în Franța revoluționară și apoi napoleoneană și reacțiile contradictorii ale burgheziei germane față de problemele ce i le puneau evenimentele declanșate de revoluția franceză, era o lume plină de contradicții. Potrivit propriilor mărturisiri făcute (în termeni generali) în numeroase locuri ale scrierilor sale, aceste contradicții s-au răsfrînt în sufletul tînărului filozof ca o sfîșiere lăuntrică nu lipsită de dramatism și ca o luptă de a rezolva contradicția, rezolvare care în concepția lui însemna simplă înțelegere a *necesității* contradicției, și nu și exigență de a înlătura cauzele istorice concrete care produc contradicția.

Aceasta este experiența concretă și trăită adînc care l-a ajutat în primul rînd pe Hegel să sesizeze *importanța contradicției* ca factor propulsiv al propășirii istorice. Și tot această experiență coroborată într-o măsură oarecare și cu unele poziții filozofice și științifice (deci teoretice) prezente la unii precursori (filozofi) și contemporani (oameni de știință) a fost aceea care a format baza de plecare a profundei și atotcuprinzătoarei *teorii despre contradicție* expuse în *Știința logicii*. Teorie în care datele concrete ale experienței, lărgită la dimensiunile unei viziuni generale despre lume,

sînt distilate în abstracte categorii dialectice legate dialectic între ele. Așadar, acestea traduc în forma unor valori prezentate de idealistul Hegel ca pur logice o mare și concretă experiență rezultată din contactul cel mai viu cu realitatea istorică înconjurătoare.

Dar, fenomen caracteristic ce se repetă mereu (cum am menționat și mai sus), în cazul lui Hegel: concepția despre rolul propulsiv al contradicției se adîncește și se lărgește într-o teorie care demonstrează cu o putere dialectică cuceritoare atotprezența acestui rol propulsiv al contradicției în însăși *esența tuturor* formelor de existență în lume, luată în totalitatea ei. Această demonstrație a caracterului contradictoriu al însești esențe existenței este împinsă atît de adînc și dezvoltată atît de multilateral de autorul *Științei logicii* (și al *Fenomenologiei spiritului*), încît ea reprezintă, fără îndoială, unul din aporturile cele mai mari aduse de Hegel în propășirea cunoașterii omenești.

Astfel, Hegel a elaborat o nouă *Logică*, operă care, sub unul din aspectele ei esențiale, este o *Logică a contradicției*. Operă în cuprinsul căreia se arată că toate conceptele la care recurge mintea noastră cunoscătoare, precum și realitățile oglindite în ele, sînt plămădite din determinații contradictorii. Logică în care se mai arată că dialectica conceptelor, oglindind pe aceea a lucrurilor, — idealistul Hegel a inversat acest raport, însă, pentru moment, putem face abstracție de acest fapt — este întemeiată pe contradicția imanentă oricărei forme de existență și oricărui concept. Mai mult: *contradicția îi este imanentă absolutului însuși*, deoarece chiar și acesta conține în sine momentul negativ, și deci asemenea tuturor categoriilor și realităților reflectate de ele, și *absolutului însuși îi este imanentă mișcarea*. Luată izolat, nici o formă de existență și nici o categorie nu este adevărată. În consecință, motor propulsor al existenței, considerată atît în totalitatea, cît și în părțile ei, contradicția este și factorul propulsor al dialecticii hegeliene desfășurată de *Știința logicii*.

Dorința de a înțelege — și fără îndoială de a justifica realitatea socială și politică înconjurătoare, sfîșiată de contradicții, și dorința de a înțelege în totalitatea și în esența ei existența ca atare (potrivit propriei expresii a lui Hegel: dorința de „a gîndi viața"), plămădită ea însăși din determinații contradictorii, l-au determinat pe autorul *Științei logicii* să încerce *să integreze contradicția și negativul în conținutul conceptului de „rațional"* ca *„momente"* necesare ale acestuia. Încît, urmărind descoperirea contradicțiilor imanente fundamentalelor concepte ale gîndirii noastre, Hegel arată nu numai că contradicția este *reală*, că ea există în conceptele acestea și în formele de existență reflectate de ele, ci va demonstra și că ea este *logic necesară*, că este adică „rațională". Astfel, potrivit acestui fel de a vedea, nu mai rămîne în fond nimic esențial din realitate care să nu fie pătruns de „rațiune", și este *respinsă orice formă de transcendent și de irațional*.

Elaborînd o astfel de concepție a „rationalului", Hegel a urmărit, desigur, să descopere o poziție solidă pentru o viziune despre lume pe al cărei înalt podiș aceasta să se înfățișeze ca o lume în care omul, sfîșiat mai înainte de sentimentul imposibilității de a comunica viu cu ea și de a o înțelege, de sentimentul înstrăinării, se simte de acum „acasă la sine", se simte într-o lume care nu-i mai este străină. Nu aceasta este de altfel principala funcție pe care Hegel o atribuie filozofiei?

Alături și împletite strîns — lucru firesc — cu atît de profunda teorie a contradicției, Hegel a dezvoltat considerații dialectice egal de adîncite despre conceptul de *devenire*, despre atotstăpînitoarea lege a veșnicei prefaceri a tuturor lucrurilor. Este de netăgăduit faptul că marile transformări revoluționare ce aveau loc dincolo de Rin, ca și neîncetatele frămîntări și prefaceri produse de ele dincoace de Rin și apoi, în al doilea rînd, unele cunoștințe dobîndite de științele naturii ale epocii sînt factorii ce l-au ajutat pe Hegel să înțeleagă mai viu caracterul heraclitean al existenței în general și al existenței umane în particular. Dar demonstrarea dialectică a adevărului că *devenirea este „primul concept adevărat"* și că aceasta este categoria universală de pe pozițiile căreia trebuie considerată existența în totalitatea ei pentru a putea fi înțeleasă în însăși esența ei, această demonstrare a adus cu ea elemente de cunoaștere care depășesc determinarea social politică acum amintită. Acea demonstrare este un aport care, asemenea celei făcute în legătură cu contradicția, constituie un salt calitativ în teoria cunoașterii și deci și în cunoaștere.

Aceeași depășire a cadrelor relativ reduse ale fenomenului studiat și desprindere a unor date ce țin de condiția umană în general arată și teoria hegeliană a *înstrăinării*. Din studiul creștinismului primitiv și al imperiului roman, Hegel degajează conceptul de „pozitivitate", pe care (după ce va analiza regimul burghez, care tocmai se instala cu putere în Franța și cu compromisuri în Germania, și-i va sesiza unele din esențialele contradicției) îl va numi mai tîrziu „înstrăinare". Este avedărat că Hegel, confundînd acest concept cu noțiunea de „obiectivare", vede în acest proces un fapt ce ține, chipurile, de condiția umană ca atare. Dar, cu toată această confuzie, unele considerații făcute de el cu privire la acest fenomen conțin elemente de mare adîncime, elemente de la care se poate merge mai departe, ceea ce, cum se știe, au și făcut întemeietorii marxismului.

În sfîrșit, dintre numeroasele elemente de cunoaștere reală cu care Hegel a contribuit la propășirea acesteia, indiferent de sistemul în serviciul tezelor căruia ele au fost puse de el, ba chiar în pofida sistemului, să ne oprim o clipă la pătrunzătoarea teorie hegeliană despre relația dialectică ce există, după autorul *Științei logicii*, între *finit și infinit*. De notat că, în cadrul acestei teorii, apare, privită pe multiple laturi, încă o categorie fundamentală a gîndirii lui Hegel, anume ideea de *totalitate organică*, idee potrivit căreia orice formă de existență și orice concept își au realitatea, respectiv sensul, numai raportate la totalitatea căreia ele îi aparțin. Să remarcăm în legătură cu acest important concept, aplicat de Hegel în toate explicațiile și demonstrațiile sale, că elementul finalist, prezent ca notă fundamentală în conținutul principalelor concepte hegeliene, este prezent și aici. E prezent în sensul că totalitatea este considerată drept *scop* spre înfăptuirea căreia *tinde* partea. Iată acum cîteva din ideile lui Hegel exprimate în cuprinsul teoriei sale despre raportul dintre finit și infinit : orice formă de existență este finită, dar orice formă de existență este, din cauza contradicției ce-i este imanentă, dotată de mișcare, care o împinge să-și depășească limitele, făcînd din ea un moment al totalității căreia îi aparține, totalitate care, în ultimă analiză hegeliană, este infinitul. Deci, dacă e adevărat că infinitul cuprinde în el finitul, tot atît de adevărat este că, la rîndul lui, și acesta conține în sine infinitul,

care îi este imanent. Adică infinitul nu se află în afară și dincolo de finit, el există *în* finit și nu poate să apară decît în forma finitului. *Infinitul nu înseamnă transcendență, ci este finitul pe cale de a se depăși pe sine însuși*, este însăși mișcarea de a se depăși a finitului. Prin însăși natura sa mărginită, finitul este deci unit cu infinitul datorită mișcării de autodepășire ce-l animă. Astfel, finitul nu are, în ultimă analiză, sens și realitate decît prin infinitul a cărui expresie finită el este.

Să reținem în această ordine de idei că imanența infinitului în finit este una din constantele teme ale gîndirii lui Hegel și să notăm faptul cu totul caracteristic că, după el, a doua mare sarcină a filozofiei este tocmai aceea de a mijloci trecerea gîndirii de la finit la infinit.

Este ceea ce a tins, pe una din laturile ei esențiale și în toate sectoarele ei, să facă și propria lui filozofie. Fără îndoială că o gîndire ca aceasta, adică o gîndire în fața căreia formele finite ale existenței au sens și valoare numai în măsura în care răsfrîng în ființa lor trecătoare și pieritoare infinitul și deci veșnicul, ar putea purta în fruntea elaborărilor sale, drept „moto" încărcat de multiple semnificații, celebra sentință goetheană potrivit căreia „tot ce este pieritor e numai simbol" !

Ce legătură poate exista între această abstractă teorie hegeliană a relației *finit-infinit* și ceea ce ne interesează cu precădere în această parte a prezentei expuneri ? Sau, cu alte cuvinte, care ar fi unele din ideile care, derivate din această concepție și aplicate la natura omenească, ar pune în lumină mare trăsături esențiale și permanente ale condiției umane, trăsături ce intră ca note determinante în însăși definiția conceptului de om ? Iată principala concluzie ce rezultă sub acest raport din concepția lui Hegel despre relația finit-infinit : dacă e adevărat că toate modurile finite ale existenței ascultă de legea universală a autodepășirii (în formulare hegeliană : dacă e adevărat că toate aceste finituri includ în ele infinitul), cu atît mai mult trebuie să-i fie imanentă această mișcare de autodepășire formei de existență dotate cu conștiință de sine care este omul. Și dacă nu este de loc sigur că în ce privește celelalte forme de existență lucrurile stau așa cum le vede Hegel, în ce-l privește pe om, realitatea sa concretă, adică structura lui sufletească, ilustrează, în datele ei esențiale, relația concepută de autorul *Științei logicii* între finit și infinit. Căci, într-adevăr, una din trăsăturile cele mai caracteristice, poate aceea care definește în chipul cel mai semnificativ condiția cu totul aparte a omului, nu e oare conștiința pe care el o are despre veșnica sa insuficiență, despre mereu actuala imperfecțiune a sa ; și în același timp — și în consecință — dorința sa mereu vie și lupta sa neîncetată de a se depăși pe sine ? Alimentată de conștiința imperfecțiunii sale, această aspirație permanentă a omului spre plenitudine absolută, nemulțumirea pe care el a manifestat-o în tot cursul istoriei sale față de limitele sale — nemulțumire față de sine însuși (ca individ și colectivitate) și față de creațiile sale (orînduiri sociale, sisteme economice, instituții politice, doctrine filozofice, plăsmuiri artistice) — și lupta sa neîncetată pentru a transforma realitatea înconjurătoare potrivit idealurilor de adevăr, de frumos și de dreptate socială plăsmuite de spiritul său definesc natura umană pe una din coordonatele ei fundamentale, ba chiar pe cea mai importantă dintre acestea. Acolo de unde dispare această conștiință a propriei insuficiențe și o dată cu ea aspirația spre tot

mai bogată împlinire și lupta pentru a o realiza, omul încetează de a mai fi om; în limbaj hegelian: el nu mai corespunde conceptului său, Ideii sale.

Spuse și rezumate cele de mai sus în stilul lui Hegel: văzut în această lumină, omul se definește pe sine ca un finit care conține în el infinitul, ca un finit deschis spre infinit, ca o ființă care luptă și a luptat de-a lungul întregii sale istorii să-și realizeze din ce în ce mai adecvat conceptul său, să răsfrîngă în sine tot mai limpede Ideea sa.

Să reținem în această legătură de idei faptul că una din chemările filozofiei este, după Hegel, și aceea de a ne ajuta să înțelegem că omul, fiind finitul în care infinitul a ajuns la conștiința de sine, valorile pe care el le creează, pe toate planurile existenței sale individuale și colective, vor fi cu atît mai mult la înălțimea condiției umane determinate de această conștiință de sine cu cît vor exprima mai adecvat această condiție, adică cu cît aceste valori vor oglindi mai cuprinzător, în datele lor limitate, infinitul imanent finitului care este, privit din această perspectivă, omul.

Imaginea aceasta despre om, prezentă în forma unor observații și enunțuri concrete notate în numeroase locuri ale operei hegeliene, autorul acesteia s-ar părea că a derivat-o, în înfățișarea aceasta a ei, pe cale logică, așa cum am făcut eu aici, din concepția sa generală asupra relației finit-infinit desfășurată dialectic-abstract în *Știința logicii*. Însă fără îndoială că în realitate lucrurile s-au petrecut altfel. Adică o anume *experiență concretă* despre om i-a servit lui Hegel unele din datele reale care, alături de alte date furnizate de științe și de istoria filozofiei, distilate în concepte abstracte, au constituit baza reală de plecare pentru atotcuprinzătoarea și profunda teorie a raportului dintre finit și infinit. De altfel, constatarea aceasta are valoare generală în ce privește relația dintre teorie și experiență la Hegel, adică idealistul Hegel obișnuiește să treacă sub tăcere elementele de experiență ce se găsesc ca date inițiale la fundamentul concepțiilor sale abstracte, lăsîndu-le să apară în plină lumină numai pe acestea din urmă.

Experiența lui concretă despre om s-a sprijinit și pe o foarte întinsă cunoaștere și adîncă înțelegere a istoriei universale, înțelegere de neconceput fără o excepțională putere de sesizare a unor date permanente ale condiției umane, fără simțul veșnicului, aș zice. Legată strîns de marile date ale istoriei, dar realizîndu-se și pe planul adînc al eternului, gîndirea filozofică a lui Hegel integrează la tot pasul datul istoric concret în sfera cuprinzătoare a veșnicului, conferindu-i valoare de simbol. Astfel, după cum pe planul existenței luate în totalitatea ei faptul particular și finit include în el universalul și infinitul, tot astfel în întinsul cîmp al istoriei evenimentul, mai mult sau mai puțin particular, exprimă în ochii lui Hegel și ceea ce este profund și veșnic omenesc. Pe fundalul acestui mod de a înțelege istoria s-a răsfrînt apoi ecoul puternic — intelectual și afectiv — produs în sufletul lui Hegel de revoluția franceză, de reacțiile contradictorii ale clasei sale față de revoluție și de prefacerile declanșate de ea. Scrierile din tinerețe, elaborate înainte de anul 1800, ne arată că filozofia lui Hegel s-a închegat în luptă (teoretică bineînțeles) cu multiplele contradicții social-politice în care se zbătea burghezia germană. În conștiința lui s-au înfruntat cu putere aceste contradicții, dar și contradicțiile inerente naturii umane în genere, imaginile înălțătoare, dar și cele înjo-

sitoare ale acesteia. Afirmațiile lui repetate că contradicțiile sociale și politice ale mediului înconjurător se răsfrîng în sfîșierile lăuntrice ale individului care trăiește într-un astfel de mediu țîșnesc dintr-o foarte personală experiență. Ancorat adînc în realitate, spiritul autorului scrierilor acum amintite este cutreierat de întrebări și neliniști, întrebări care apoi, în mintea sa de filozof, își adîncesc datele și-și lărgesc dimensiunile.

Istoria îi arată, pe de o parte, aspirația permanentă a omului de a se depăși pe sine creînd pe multiplele planuri ale existenței sale, ca ins și colectivitate, valori tot mai înalte — expresii finite și tot mai adecvate, dar pieritoare, căci niciodată totale, ale infinitului —, iar pe de altă parte tot istoria îi înfățișa acțiunea implacabilă a timpului care macină totul și toate. Fără îndoială că sufletul tînărului filozof a vibrat din străfunduri sub puterea acestei confruntări. Tensiunea prezentă în paginile sus-menționatelor scrieri, ca și în unele pagini elaborate mai tîrziu, confirmă această constatare. Dar, în spiritul lui Hegel, purtător de cuvînt al unei clase slabe ca forță socială, însă totuși, atunci, clasă în ascensiune și, în plus, natură optimistă în substanța ființei sale, înfiorarea în fața devenirii eterne nu s-a tradus în ceea ce se numește „desperare metafizică". După o perioadă de sfîșiere lăuntrică și de căutare înfrigurată a unor poziții de gîndire care să-i mijlocească „împăcarea cu viața" „gîndind viața" (împăcare obținută deci numai pe planul gîndirii !), Hegel își găsește echilibrul spiritual elaborînd : 1) o dialectică prin care contradicția este integrată ca moment necesar în însuși conținutul conceptului de „rațional" ; 2) o teorie a relației finit-infinit prin care aceștia sînt uniți într-un concept al „absolutului" conținînd în el, ca determinație necesară a lui, negativul (pe planul concret al vieții : răul) ; 3) o imagine de ansamblu despre lume potrivit căreia devenirea eternă a existenței, luată în totalitatea ei, ascultă de marea lege a unei finalități imanente, avînd ca scop suprem realizarea marilor valori spirituale ale culturii umane.

Cu alte cuvinte, „gîndind viața" și urmărind „împăcarea" cu ea, Hegel elaborează o filozofie care spune „da !" lumii, acceptînd-o ca rațională, cu toate contradicțiile ei, considerate ca rezolvate numai fiindcă sînt înțelese ; o filozofie străbătută în adîncurile ei de mirajul convingerii ferme a autorului său că, în sfîrșit, cunoașterea lumii astfel concepută este totală și că într-o astfel de lume — în care infinitul nu înseamnă transcendență ci este imanent finitului, lume în care a fost conciliat „pămîntul cu cerul" (expresia e a lui Hegel) — omul se simte „la sine acasă" (*bei sich*).

Dar echilibrul obținut prin elaborarea unei doctrine care se mulțumește să rezolve multiplele contradicții ale „vieții" numai pe planul abstract al gîndirii și nu vede în același timp necesitatea rezolvării lor și pe planul concret al realității istorice prin înlăturarea cauzelor reale care le generează răsfrînge și traduce, prin unele din elementele ei, în termenii abstracți și atotcuprinzători ai unei mari filozofii, compromisul politic cu absolutismul și cu feudalii încheiat de o clasă socială foarte puțin revoluționară în teorie și de loc revoluționară în practică.

Apoi o filozofie care pretinde că, integrînd în însuși conținutul conceptului de „rațional" contradicția, a realizat cunoașterea sau raționalizarea totală a existenței postulează — sistemul lui Hegel este dovadă elocventă — oprirea pe loc a înaintării mai departe a cunoașterii. Sistemul

acesta finalist a voit să fie doar o imagine totală și definitiv încheiată a lumii : imagine încheiată care implica concepția că lumea însăși este definitiv încheiată, că mersul înainte al lumii și al istoriei și-a atins punctul său de oprire. Astfel, autorul de sistem vine în adîncă contradicție cu dialecticianul a cărui metodă de gîndire și cercetare a trasat, în „sîmburele rațional" și la mare adîncime teoretică, tabloul unei lumi, și inclusiv al unei umanități, în veșnică și ascendentă devenire, proces infinit ce nu se încheie niciodată.

Privite lucrurile pe plan mai concret, adică pe planul istoriei, să relevăm faptul că gîndirea hegeliană, atît de strîns legată de istorie (fapt subliniat și mai sus) a suferit, și în acest punct important el ei, limitarea și contradicția acum constatate tocmai datorită acțiunii exercitate asupra ei de contextul istoric obiectiv, de condițiile istorice concrete în care a trăit Hegel. Anume, cum am mai amintit, el, amăgindu-se pe sine, a văzut în triumful temporar al burgheziei triumful definitiv al umanității ca atare. Dacă, istoricește vorbind, el n-a privit mai departe, dacă n-a fost în stare să depășească limitele orînduirii burgheze și a considerat contradicțiile imanente acestei orînduiri (pe care în parte le-a sesizat) ca pe unele ce-ar ține cu necesitate de însăși condiția umană, e poate fiindcă Germania și Europa epocii lui nu i-au servit date *suficiente* care să-l ajute să conceapă o orînduire socială superioară celei ce tocmai se instala pe continent. Astfel, Hegel a alunecat în eroarea de a-și imagina că cu triumful burgheziei se încheie istoria ! Iluzionare care s-a răsfrînt, fără îndoială, în pozițiile mai sus relevate ale gîndirii sale, poziții ce s-au accentuat tot mai mult în cursul timpului sub influența concepțiilor social-politice ale filozofului, care, oglindind pe cele ale clasei sale, au devenit tot mai conservatoare, ba chiar reacționare.

Se înțelege că spiritul adînc al dialecticii sale, „sîmburele ei rațional", implica în el avertismentul că, potrivit relației dintre *finit* și *infinit* demonstrată magistral de Hegel însuși, omul burghez, cu orînduirea socială instituită de el, nu este un terminus, că omul, în ceea ce are el mai esențial, este drum deschis spre „infinit", drum care *nu poate* să se înfunde niciodată ; că, prin urmare, imaginea unei lumi încheiate pentru totdeauna, așa cum o înfățișează sistemul, nu este decît o iluzie.

★

În cuprinsul precedentelor dezvoltări am reținut cîteva mari idei care, deși integrate de Hegel în imaginea pe care a construit-o el despre lumea ce-l înconjura, depășesc, am văzut, contextul istoric al epocii oglindite de acea imagine, ele înfățișîndu-ni-se ca unele ce exprimă adevăruri universale și perene cu privire la condiția umană. Este bine, cred, ca, pentru cititorii doritori să se apropie cît mai mult de gîndirea hegeliană și s-o înțeleagă în cît mai multe din numeroasele ei coordonate, să fie completate cele mai sus spuse cu cîteva considerații despre *fizionomia spirituală* a omului care a elaborat acea filozofie. Aceasta, fiindcă filozofia lui Hegel, care și-a desfășurat temele pe o arie atît de vastă voind să înțeleagă în datele ei filozofice epoca sa și să construiască o imagine a existenței considerată în totalitatea ei, are, ca orice mare filozofie de altfel, o latură care, dacă nu poate fi făcută perfect sesizabilă celor ce nu se duc și direct la textele lui Hegel, este necesar totuși să fie semnalată. Pentru a pune

suficient de pregnant în lumină această latură, ar fi nevoie să reproducem aici un număr foarte mare de texte, însoțindu-le de întinse analize. Ceea ce nu poate fi înfățișat în cadrele relativ restrînse ale prezentei expuneri. În cele ce urmează va fi deci relevată numai importanța acestei laturi.

Anume, este vorba de unele elemente ale operei autorului *Fenomenologiei spiritului* și al *Științei logicii* care nu sînt explicabile decît în infimă proporție prin factori istorici obiectivi, deoarece ele țin de substanța intimă a personalității filozofului : în bună parte și în măsură incomparabil mai mare decît în științele propriu-zise, actul de creație filozofică, fiind de natură personală, nu poate fi derivat analitic în toată desfășurarea lui din ceea ce este general. Fără îndoială că în legătură cu această aserțiune unii cititori ar putea repeta obiecția (întîlnită de ei destul de frecvent) că, în sfera care ne interesează aici, factorul acesta subiectiv ar prezenta relativ puțină importanță și că, pe acest teren al individualității-personalității, analiza nu poate duce decît la simple constatări și nu la explicări.

Este adevărat că, pe acest plan al ei, cercetarea se vede nevoită să se mulțumească cu pure constatări. Însă nu e mai puțin adevărat că, în timp ce într-o operă de știință, fie ea cît de însemnată, pecetea pe care ar lăsa-o individualitatea autorului ei are puțină importanță, ba, în măsura posibilului, ea trebuie chiar să lipsească, în filozofie, dimpotrivă, lucrurile stau altfel. Într-o mare filozofie, concepție generală despre lume, accentul personalității, coloratura personală, este un element care nu poate fi trecut cu vederea de cel ce dorește să înțeleagă acea filozofie în toate încheieturile ei. Aceasta, fiindcă o mare filozofie, asemenea unei mari opere de artă, pe lîngă faptul că este expresia mai mult sau mai puțin abstractă a coordonatelor esențiale ale epocii sale, e și inevitabilă expresie a personalității celui ce a elaborat-o. Am amintit în considerațiile de mai sus că gîndirea lui Hegel își are factorul propulsor și într-o anume sfîșiere interioară, produsă, cum a notat el însuși, de marile contradicții ale momentului istoric în care a trăit ; dar, adăugăm noi, produsă *la modul ce-i era cu totul propriu omului* care a fost autorul *Fenomenologiei spiritului* și al *Științei logicii*. Numeroase sînt paginile scrierilor sale din care se răsfrînge în ochii cititorului atent spiritul unui om care este nu numai inteligență frămîntată de marile întrebări puse ei de istorie și de univers, ci e și spirit răscolit de probleme ce i le ridică întreaga sa lume lăuntrică — lume în esență de natură afectivă care însoțește inteligența —, i le ridică omul Hegel cu toată complexitatea structurii spirituale a personalității lui.

Astfel, sinteza pe care Hegel a construit-o despre univers și despre om, urmărind să dea o imagine globală a întregii existențe și, firește, neputînd să fie pe toată întinderea ei cunoaștere elaborată după canonul riguros al științei, adică să fie cunoaștere curățită de orice elemente afective, ci, dimpotrivă, fiind pe foarte mari porțiuni ale ei simplă conjectură interpretată de pe poziții spiritualiste, această sinteză a angajat în măsură considerabilă întreaga constituție sufletească, întreaga personalitate a omului care a construit-o. Ea întruchipează, așadar, felul în care a reacționat în fața lumii *omul întreg* și conține în chip inevitabil și multe alte elemente decît cele pe care i le puteau furniza științele timpului și cele ce țineau propriu-zis de ideologia clasei sociale al cărei purtător de cuvînt a fost. Fragilă din punct de vedere științific prin însăși această natură a ei, o astfel de sinteză, produs al unor date oferite de știință, dar și al unor adîncite

reflexii bazate pe o experiență cu totul personală a vieții, spre deosebire de o operă chiar amplă de știință, dar totuși parțială, este, în intenția ei, o imagine integrală despre lume și în același timp și o imagine exhaustivă și particularizată a universului lăuntric al autorului ei. O astfel de atotcuprinzătoare sinteză, implicînd o atitudine a conștiinței întregi față de lume, fiind determinată deci și de componentele afective ale personalității, este, alături de oglindă ce se crede obiectivă a lumii, și o *autoexprimare* a celui ce a construit-o.

Dacă am insistat asupra unor elemente sufletești de felul celor acum relevate este fiindcă deși transfigurate acestea, ca fundal al unor abstracte categorii dialectice, creează cu timbrul lor aparte atmosfera spirituală cu totul specifică a gîndirii hegeliene. Atmosfera aceasta e bine să fie sesizată de oricine dorește să pătrundă nu numai în litera, ci și în spiritul adînc și general al acestei gîndiri, deoarece ține și ea de substanța caracteristică a doctrinei hegeliene. Oricărei mari filozofii îi este, fără îndoială, propriu un anume *climat spiritual*, dar nici una dintre filozofiile moderne — nici filozofia lui Descartes, a lui Spinoza, sau a lui Kant — nu trădează un latent accent afectiv atît de puternic ca filozofia lui Hegel.

Ideologia clasei sale într-un anumit moment istoric al ei este, desigur, omniprezentă în opera lui, cum prezentă este aici și istoria universală a culturii (deși adesea camuflată oarecum în formele greu de descifrat ale unor abstracții extreme). Însă, prezent este în scrierile lui Hegel, mai mult decît la oricare alt mare gînditor, și un mod foarte aparte de a reacționa, mod ce-și are izvorul și în zona afectivă, în zona să-i zic : „de umbră" a spiritului lui Hegel. Încît, aproape tot ce acesta a spus — și multe a mai spus ! — a fost exprimat în cheia unei tonalități care e numai a lui. Fiind trecut prin filtrul fin al rațiunii, acest dat afectiv, cu timbrul ce-i este atît de propriu, creator de mare unitate de atmosferă spirituală, se transmite pe coardele sale principale oarecum la modul „epic" ; dar, în surdină, el sună — din adîncuri și stăpînit — și la modul pe care, în lipsă de alt cuvînt, să-l numim „liric". Cine nu percepe împreună cu elementele de conținut intelectual ale gîndirii hegeliene și acest timbru afectiv al ei riscă să nu le poată pricepe destul de adecvat pe primele.

Alături de contradicțiile descoperite la tot pasul de Hegel în realitate și în gîndirea cunoscătoare, elementul extraintelectual la care zăbovim acum explică, în măsura importanței relative a rolului său, tensiunea pe care o comunică cititorilor ei opera filozofului.

Intervenția mereu prezentă a acestui factor ne lămurește, poate, și un alt fapt, anume : fie că uneori cititorul scrierilor hegeliene rămîne cu impresia că gîndul autorului lor nu a fost dus pînă la capăt pe planul de mișcare a rațiunii propriu-zise, a rămas adică neîndeplinit pe acest plan datorită fondului afectiv pe care-l conține și care îi sparge contururile intelectuale, și atunci gîndirea lui Hegel face atît de frecventele-i salturi cînd ideea ce urmează nu mai este legată nici logic formal nici dialectic de cea care o precede ; fie că, invers, gîndul lui Hegel sugerează mai mult decît exprimă el explicit ; acesta e cazul cel mai frecvent.

Poate și de aici provine lipsa de univocitate a unor concepte hegeliene, care, simultan cu o primă semnificație, sugerează o a doua ; ba, uneori chiar mai multe înțelesuri suplimentare. Deci, pe lîngă alți factori (de ordin intelectual), acest element extraintelectual, operînd din zonele mai

puțin străvezii ale conștiinței, vine și el să spargă contururile precise ale unor concepte hegeliene, neîngăduindu-le să se fixeze în conținuturi exacte și univoce și încărcîndu-le cu valențe ce sînt numai sugerate. Ceea ce face ca unele texte hegeliene, filozofice evident, și în aparență atît de „prozaice", să conțină în substratul lor de adîncime ceva din ceea ce e propriu poeziei care, cînd este mare, spune implicit neasemănat mai mult ceea ce ea exprimă explicit.

Astfel, cititorii atenți ai scrierilor lui Hegel pot întîlni în ele numeroase idei lipsite de contururi logic și precis determinate, lăsate așa, pare-se, intenționat de autorul lor, fiindcă, potrivit părerii lui, ele ar concentra în chipul acesta în densitatea lor verbală un maximum de conținut (și exprimat și sugerat), iar alteori, și mai frecvent, idei lăsate așa, fiindcă, din motivele adineauri relevate, limbajul se dovedește neputincios a le exprima. Această din urmă împrejurare (și *particularitate* a gîndirii lui Hegel) explică în parte mereu înnoitele lui eforturi de a lărgi posibilitățile de exprimare ale limbii germane, capabilă, datorită plasticității sale, să suporte o gamă nesfîrșită de cuvinte compuse. Acest fapt stă și la originea curioaselor analize „etimologice" hegeliene, prin care iscoditorul lor a încercat să confere sensuri noi cuvintelor.

Date fiind aceste componente ale ei — una : intelectuală și direct perceptibilă în conceptele cu care operează, cealaltă : undă emoțională însoțind-o din substraturi sufletești afective pe prima, și mai greu sesizabilă —, gîndirea lui Hegel, transmițînd cititorilor conținuturi raționale situate (evident) pe primul plan, evocă adesea în conștiință totodată și stări de spirit prin care unele vibrații ale lor aduc cu starea de sugestie indefinisabilă (dar reală) pe care o numim stare de poezie (cînd luăm acest cuvînt în sensul lui cel mai larg, adică stare ce nu este proprie numai genului de artă numit astfel în sens restrîns). De aceea, numeroase pagini hegeliene ținute constant pe planul de mișcare a *rațiunii*, adică *neconținînd în ele nimic „mistic" și „misterios"*, au ceva din particularitățile produselor artei, au adică darul de a sugera idei trecute sub tăcere și de a evoca în același timp stări emoționale, care creează ceea ce am numit mai sus atmosfera spirituală atît de aparte a acestor pagini.

În această legătură de idei, este eventual oportună observația următoare : pentru a da expresie conținutului său emoțional și de idei, poezia recurge la imagini plastice și la metafore, fapt ce ține de însăși esența ei și fapt știut de toată lumea. Or, fără să minimalizăm deosebirea dintre poezie și filozofie ori să ne închipuim că una o poate înlocui pe cealaltă, este de reținut totuși faptul că un mare gînditor înzestrat cu o structură sufletească ca cea mai sus analizată, adică o structură care se răsfrînge în măsură atît de sensibilă în creația intelectuală abstractă și prin coordonatele sale afective, un astfel de gînditor recurge și el uneori — de voie și de nevoie — la *metaforă. Este ceea ce Hegel a făcut adesea.* Încît, dacă s-ar înțelege mai bine acest lucru ori dacă nu s-ar pierde din vedere acest fapt, numeroase enunțuri hegeliene, de neînțeles cînd sînt luate în litera lor (și încurajînd interpretări care transformă doctrina lui Hegel în încurcată mitologie), devin inteligibile cînd sînt considerate în spiritul lor, adică privite ca ceea ce ele sînt, ca imagini și metafore.

Este, pe de altă parte, adevărat că Hegel însuși poartă răspundere mare pentru acest fel de neînțelegeri. Deoarece, fără să prevină cititorul

nici chiar în cazurile cînd ar fi fost absolut necesar, gîndirea lui sare mereu de la sensul propriu la sensul impropriu, „metaforic" al termenilor. Și confuzie potențată și mai mult prin împrejurarea că, vorbind constant despre abstracte relații logice (dialectice) între concepte, el face mereu uz de cuvinte concrete, care, prin însăși natura lor, sugerează în mintea cititorului imagini concrete ce țin de lumea *reprezentării*.

Se înțelege : materialul lui Hegel, filozof, este conceptul și nu poate fi decît conceptul. Însă nu este semnificativ faptul că conceptul, a cărui analiză dialectică a fost atît de adîncită în *Știința logicii*, este, după autorul acesteia, uniune de diverși (*Einheit Unterschiedener*), uniune de determinații opuse (*Einheit entgegengesetzter Bestimmungen*), îmbinînd într-o unitate dialectică universalul (raționalul) cu datul particular, individual, cu ceea ce ne este transmis de sensibilitatea noastră și este susceptibil prin însăși natura sa să fie însoțit de reacții emoționale ?

Dacă așa stau lucrurile, nu s-ar putea oare spune că, elaborînd teoria unui astfel de concept, dotat cu funcția de a exprima esența plămădită din contrarii a existenței, Hegel a făcut oarecum și teoria propriei sale structuri sufletești, a propriei sale personalități ? Deoarece, genial dialectician al rațiunii, el ni se înfățișează în multe locuri ale scrierilor sale dublat de un „emotiv", stăpînit, evident, dar a cărui tonalitate afectivă răzbate cu accente puternice și în opera sa. Firește, aceasta fiind filozofică, a impus sensibilului și afectivului (socotite de el zonă „inferioară" a spiritului) raționalitatea, strecurîndu-le prin filtrul fin al inteligenței. Dar și invers : prin felul în care a conceput structura dialectică a conceptului (a rațiunii), Hegel n-a voit oare să reintroducă sensibilul în rațional, să reimpună acestuia (pe un plan superior) sensibilul și ceea ce ține de el, cerînd conceptului să fie sinteză a diverșilor, a contrariilor ? Fără îndoială, nu trebuie scăpat din vedere faptul că acest efort al lui Hegel s-a desfășurat pe planul abstract al cunoașterii teoretice, urmărind rezolvarea unei probleme epistemologice. Însă, alături de factorii obiectivi care l-au determinat să rezolve în felul acesta o problemă de cunoaștere, a acționat, îmi îngădui să presupun, și elementul subiectiv aici relevat.

În sprijinul precedentelor considerații vin, între altele, și numeroase pagini ale *Esteticii* lui Hegel, care este, împreună cu prelegerile lui de *Istorie a filozofiei* și poate chiar mai mult decît acestea, cel mai autorizat „comentariu" al *Științei logicii* și în special al capitolului acesteia despre „Idee". Cine reține apropierile pe care le face autorul *Esteticii* între artă în genere și filozofie, și cu deosebire între poezie și filozofie (în cele trei sute de pagini consacrate poeziei), își dă seama că, pentru el, starea de spirit inerentă rațiunii și dominantă în creația lui filozofică este oarecum o formă (superioară după el) a stării de spirit poetice. Încît, în lumina apropierilor amintite și a reflexiilor hegeliene legate de ele, cele două stări de spirit, distincte, dar neexcluzîndu-se una pe alta, ba, prin unele elemente de adîncime și funcționale ale lor, chiar înrudite, par a se potența mutual.

Este de presupus că, în afară de poziții și teze fundamentale proprii filozofiei generale a lui Hegel, la rădăcina acestor apropieri a acționat și o mare experiență de viață, cu totul personală, intimă, experiență alimentată în spiritul lui Hegel din două izvoare bogate în apă vie. Primul izvor : este cunoscut faptul că, atingînd un mare grad de adîncime și concentrare și îmbrățișînd în același timp vaste orizonturi ale existenței — e cazul

lui Hegel —, gîndirea, chiar și cea mai teoretică, poate pune în vibrare coardele emoționale ale sufletului nostru, ale laturii afective a acestuia și poate deveni izvor de stări sufletești asemănătoare celor pe care le produce marea poezie. Mai sus amintitele întrebări majore pe care le ridică condiția și poziția omului în univers și în genere ideile filozofice trăite de Hegel atît de intens s-au convertit adesea în spiritul lui și în stări afective. Al doilea izvor al experienței despre care e vorba acum este marea receptivitate a lui Hegel pentru valorile artei. Dovedește acest lucru nu faptul teoretic că el a înglobat arta în sfera spiritului numit de el „spirit absolut", ci-l dovedește tocmai acum menționata *Estetică*, care, în pofida limitărilor ei (determinate de poziția filozofică spiritualistă a autorului ei, și de unele lacune explicabile ale informației), este opera mare a unui om care nu face numai clasificări și stearpă istorie descriptivă a artei, ci, ajutat de excepționala sa sensibilitate pentru frumosul artistic, înfăptuiește și operă de analiză estetică, de percepere și pricepere a valorilor artei.

Nu este poate nepotrivit să fie reținut aici și faptul că întrepătrunderea categoriei „inteligență" și a categoriei „afectivitate", semnalată adineaori ca producîndu-se pe traiectoria : element intelectual — element afectiv, poate avea loc și în sens invers. Adică distilarea rațională dusă la mare adîncime, a unei intense și bogate vieți sufletești integrale (dusă deci și la înalt nivel afectiv) se poate traduce — firește cînd ea își asimilează și datele obiective ale cunoașterii științifice — în creație filozofică. La Hegel, procesul acesta de interferență s-a desfășurat și în acest al doilea sens. Privind marea creație hegeliană *numai* din perspectiva acestui din urmă sens, studiul meu despre Hegel, publicat în volumul *Linii și figuri* (1943), a suferit atunci limitarea care se numește unilateralitate.

În ordinea de idei la care ne-am oprit acum, se mai cuvine să semnalăm și faptul că scrierile din tinerețe ale lui Hegel (cele publicate de H. Nohl), cunoscute abia la începutul secolului nostru și prezentînd mare importanță pentru înțelegerea operei de mai tîrziu a filozofului, aduc o nouă lumină și în cunoașterea omului Hegel, a personalității acestuia, cunoaștere necesară și ea pentru înțelegerea mai adecvată a unei filozofii în cuprinsul căreia se răsfrînge atît de puternic — cum tocmai am încercat să arăt — tonalitatea afectivă aparte a acestei personalități. Privit și în lumina acestor „caiete de note", Hegel ne înfățișează mai vizibil și aspecte ale structurii sale sufletești ce se întrezăresc mai greu în scrierile maturității sale filozofice, aspecte ce țin în bună măsură de particularitățile spirituale relevate în precedentele considerații. Aceste scrieri ne arată mai perceptibil decît opera închegată în sistem a filozofului că „neliniștea" despre care vorbește el în *Fenomenologie*, adică „neliniștea" pe care o simte spiritul în fața lumii exterioare, este unul din resorturile principale ale gîndirii sale.

Reamintind acum precizarea formulată la începutul acestei ultime părți a expunerii de față, să reținem faptul că, cele spuse aici fiind numai o simplă semnalare a unor elemente reale și neîncetat prezente și active în gîndirea și în spiritul lui Hegel — elemente ce au creat timbrul cu totul specific al acestora —, ea, această semnalare, nu scutește pe cei

ce ar dori să perceapă acest timbru și să-i sesizeze importanța pentru înțelegerea cît mai adecvată a operei filozofului, de contactul direct cu înseși textele acesteia.

Drept încheiere, să mai subliniem o dată ceea ce reiese din tabloul numai schițat al factorilor diverși care au colaborat, pe planul ce ne-a interesat aici, la plămădirea unei doctrine filozofice atît de complexe — continent vast și cîmp uriaș de investigație și de construcție — cum este cea hegeliană, anume : ca în toate filozofiile mari, și în cea hegeliană esența creației filozofice propriu-zise nu poate fi subsumată total sub legea unor scheme excesiv de generalizatoare. Înfățișîndu-ni-se ca originală nu numai prin conținuturile sale intelectuale, ci și prin timbrul ei afectiv, personal, opera lui Hegel este, pe unele laturi esențiale ale ei, ca o mare operă de artă cu semnificații adesea multiple în zonele ei de umbră și de sugestie, semnificații ce pot cauza, la modul lor, alături de alte elemente (de natură propriu-zis intelectuală) interpretări diverse și chiar contradictorii. Cum am mai accentuat, istoria este prezentă în toată opera lui, trecută prin filtrele unor categorii abstracte adesea greu de descifrat, dar prezent este în scrierile sale și un mod cu totul aparte de a reacționa — intelectual și afectiv — în fața marilor probleme puse lui de viață (cu care a dorit să se împace numai „gîndind-o"), un mod original de a se exprima *pe sine însuși*.

În consecință, dacă e greșită concepția acelora care consideră doctrinele filozofice drept creații pur subiective ale liberului arbitru al autorilor acestora, neștiințific procedează și cei ce, forțînd lucrurile și simplificînd excesiv problemele, încearcă să reducă o doctrină, atît de plurivalentă cum este cea hegeliană, numai la rezultanta oarecum mecanică, sumară și abstractă a factorilor social-politici concreți care i-au determinat în ultimă analiză — dar numai în ultimă analiză — geneza. Este adevărat că, atunci cînd e vorba de Hegel, tentația de a-i înfățișa doctrina numai ca o oglindire a epocii, ca un simplu decalc abstract al acesteia este mare tocmai fiindcă ea a fost atît de abundent hrănită de istorie. Tentația aceasta e deci într-o măsură oarecare explicabilă, cedarea în fața ei nu este însă scuzabilă.

PROBLEME DE ISTORIE A FILOZOFIEI ÎN OPERA LUI D. D. ROȘCA

DE

ION BANU

Însemnătatea preocupărilor profesorului D. D. Roşca referitoare la teoria şi practica istoriei filozofiei e determinată de marele număr de lucrări pe care le-a consacrat istoriei filozofiei şi de valoarea ştiinţifică a poziţiei sale teoretice din acest domeniu. Sîntem în faţa unei contribuţii, sporite de interacţiunea ce se constată în mod necesar într-un sistem de idei ce cuprinde atît filozofie veritabilă cît şi meditaţie ştiinţifică asupra istoriei filozofiei. Cele două domenii de preocupări se oglindesc unul în altul, sporindu-şi reciproc claritatea şi capacitatea de a instrui. Este un efect al raportului mai general dintre filozofia autentică şi istoria constituirii ei : după cum un obiect plasat între două oglinzi paralele face loc „imaginii" infinitului, tot astfel situarea unei idei filozofice ce-şi merită numele între lumina sistemului dinamic al filozofiei ştiinţifice şi lumina istoriei acesteia din urmă, favorizează aptitudinea ideii date de a prospera la infinit.

Studiul preocupărilor de istorie a filozofiei ale profesorului de la Cluj pune în lumină noi valenţe ale gîndirii sale, dincolo de ceea ce dezvăluie cercetarea doar a concepţiei sale filozofice generale.

Profesorul D. D. Roşca nu ne-a dat lucrări consacrate în mod special *teoriei* istoriei filozofiei — preferabil spus *istoriologiei* filozofiei. Dar cugetarea sa a poposit asupra problematicii acesteia de atîtea ori, sub atît de variate aspecte şi cu rezultate atît de însemnate, încît se arată foarte utilă acţiunea de a cerceta şi desprinde din ansamblul operei soluţiile date, sugerate sau fie numai implicate ; vom reda în cele ce urmează modul în care ne-au apărut acestea legate laolaltă într-o construcţie istoriologică a filozofiei, cu speranţa vie de a nu fi deformat cumva prin aceasta adevărul, iar în caz de reuşită, cu bucuria de a-l fi slujit.

Rev. filoz., **13**, *10*, p. 1241–1259, Bucureşti, 1966

I. PUNCTUL DE VEDERE ISTORIOLOGIC

1. *Cadrul dialectic general*

În prealabil, o schiță a cadrului în interiorul căruia se mișcă întreaga gîndire a autorului *Punctelor de sprijin* : acest cadru este *dialecticul*, acea orientare avînd totodată valori de teorie și de metodă, care, ca atare, constituie și cadrul gîndirii sale istoriologice. Se înregistrează o constantă adeziune față de principiile devenirii, ale schimbării cu funcții mereu ameliorante, împingînd gîndirea pe căi ascendente. Progresul în istoria milenară a filozofiei a fost posibil pentru că, independent de atîtea dintre teorii și de năzuința filozofilor de a da sisteme definitive, s-a manifestat și aici acea tensiune descrisă în *Existența tragică*, tensiune care, oricum s-ar numi, a exprimat în fond veșnica nemulțumire a rațiunii umane față de rezultatele obținute ; o neliniște a cugetării care mereu a refuzat să accepte oprirea la cele dobîndite și a îndemnat neîntrerupt spre noi eforturi. Un sistem filozofic, oricît de bun părea a fi la un moment dat, își arăta curînd limitele, pentru că orice proclamare de adevăruri absolute — în sensul de adevăr nesusceptibil de corectare și îmbunătățire — se vedea confruntată cu noi întrebări ce așteptau răspuns. Dar gîndirea filozofică, independent de gustul pentru absolut al atîtor cugetători, în ansamblul mișcării ei milenare nu a eșuat în absoluturi și nici nu a căzut — independent de scepticismul unora — în cealaltă extremă, a renunțării la acțiunea de investigație. Așadar, privită în ansamblul ei, istoria gîndirii filozofice este străină atît de beatitudinea quietistă a mărginirii, cît și de pesimismul sfătuitor de abandon. Dacă, pe plan individual „neliniștea metafizică (adică *filozofică*. — *n.n.*) și tensiunea sufletească mare... sînt izvor de foarte mare putere sufletească"[1], atunci, transpunînd ideea pe planul mișcării istorice a filozofiei, constatăm că ele sînt izvor de foarte mare putere creatoare.

Mișcarea filozofică a avut caracter de proces necesar. Dar necesitatea poate fi înțeleasă și nedialectic într-un fel care, absolutizînd determinismul, să prezinte întotdeauna efectul ca susceptibil de a fi desprins în mod analitic din cauză, deci dat în ea. Acesta este un determinism în care *noul*, *creația* sînt în fond negate, iar timpul devine un „receptacol gol" al unor invariabile. Procesul necesar al mișcării gîndirii în istoria filozofiei trebuie înțeles dialectic : necesarul se unește cu întîmplătorul, previzibilul cu un anumit imprevizibil, cu un act de gîndire activ, plin de noutate.

La dialectica privită ca teorie se adaugă spiritul dialectic al metodei pe care o mînuiește autorul *Istoriei inteligenței*. În această privință este deajuns, drept una din modalități, să fie pomenit monumentalul act de traducere în românește a operei lui Hegel. Tezaurul dialectic pe care aceasta îl cuprinde poate fi îmbrățișat în mod exhaustiv numai dacă interpretul sesizează în modul cuvenit concepția filozofului german despre cuvînt, despre funcția pe care o îndeplinește posibilitatea de a i se da variante și sensuri ieșite din comun, de a-l mlădia, de a-i da mereu noi

[1] D. D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filozofică*, București, 1934, p. 217.

valențe, de a-l face să exprime, prin legături neobișnuite, interrelații foarte complexe[2]. Numai dacă pentru traducător dialectica hegeliană s-a infiltrat profund în propria sa metodă de cugetare, devenind stilul, natura acesteia, poate el reda în altă limbă, fără a-l sărăci, textul hegelian. Traducerea lui Hegel în românește este o operă de creație dialectică în care se armonizează metoda de gîndire a autorului cu cea a traducătorului, modul lor comun de exprimare în cele două limbi.

★

Deși autorul *Existenței tragice* n-a fost hegelian, și-a însușit, cum spuneam, *spiritul* dialecticii hegeliene și a utilizat și elemente din *sistemul* filozofului clasic german. Nu cercetăm acum oportunitatea utilizării acestor elemente în ceea ce privește ansamblul sistemului de gîndire al profesorului D.D. Roșca. Dar în momentul în care, în prezentul paragraf, trecem la expunerea fondului concepției sale asupra istoriei filozofici, apreciem că împrumutul hegelian a avut, în acest domeniu, consecințe rodnice, jucînd un rol hotărîtor în elaborarea acelei concepții de istoriologie a filozofiei, care a constituit punctul culminant al gîndirii premarxiste de la noi în disciplina sus-numită. *Trecerea ulterioară spre marxism a acestei concepții avea să fie — sub imperiul unor noi condiționante de clasă — impusă cu necesitate de propriile ei linii de forță internă, de autodinamismul ei.*

Este o concepție căreia caracterizarea de *raționalism dialectic*[3] i se potrivește foarte bine.

2. *Istoria filozofiei ca proces dialectic de dezvoltare progresivă a adevărului, a cunoașterii, a raționalității*

După cum se știe, una din tezele de temelie enunțate în *Existența tragică* este aceea potrivit căreia existența este totodată și *rațională* și *irațională*[4]. Călina Mare, analizînd conținutul categorial al termenilor menționați, este de părere că acesta ar fi mai bine exprimat de cuplul *necesar-contingent*[5]. Și mai potriviți — cel puțin pentru domeniul de care ne ocupăm aici — ni se par termenii *cognoscibil-incognoscibil**, deși, întocmai ca și formula colegei noastre clujene, nu acoperă în întregime sensurile avute în vedere de autorul *Existenței tragice*.

Dar a privi static cele două entități de mai sus ar fi insuficient. Ele trebuie considerate dialectic, adică în devenirea lor. Ținîndu-se seama

---

[2] Vezi D. D. Roșca, *Stil de gîndire și mod de exprimare la Hegel*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai", t. III, nr. 1, Series III, fasc. 1, Cluj, 1958, passim.

[3] Folosită, cu alt obiect, de Ion Aluaș, în studiul *Temeiurile acțiunii umane în filozofia lui D. D. Roșca*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai", Series Philos. et Oecon., 1965, p. 33.

[4] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 177.

[5] C. Mare, *Raportul dintre filozofie și știință în gîndirea lui D. D. Roșca*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai", Series Philos. et Oecon., 1965, p. 43.

* Nu absolut, ci *vremelnic* incognoscibil, susceptibil de a deveni congnoscibil, ca urmare și a unui progres al inteligenței.

de faptul că *adevărul e unul*[6], se va constata că dinamica celor două modalități ne permite să constatăm „îmbogățirea pe care (în istoria filozofiei — *n. n.*) cunoașterea a înregistrat-o, pe măsură ce și-a asimilat noi și noi porțiuni de realitate..."[7], că așadar raționalul a progresat mereu.

Iubitor al rațiunii laice, D. D. Roșca subliniază, ori de cîte ori are prilejul s-o facă, opoziția dintre aceasta și misticismul religios. Această opoziție a stat la temelia filozofiei grecești[8] și a altor înfăptuiri-cheie din istoria spiritului uman. Sever față de iraționalismul din istoria filozofiei, deosebit de aspru față de cel tomist pe care-l acuză de a fi procedat la contrafacerea lui Aristotel, filozoful român își exprimă simpatia față de linia filozofică raționalistă.

Există un adevăr absolut, dar infinit, către care se tinde în mod infinit de-a lungul istoriei filozofiei. Este salutat acel „fundamental articol de credință", constînd în recunoașterea faptului că „adevărul absolut este și rămîne o limită către care trebuie să tindem, dar pe care nu vom atinge-o niciodată"[9]. Acest „nu vom atinge-o niciodată" exprimă tocmai infinitul adevărului absolut. Rațiunea umană, de-a lungul istoriei gîndirii filozofice, procedează „aplecîndu-se cu resemnare, răbdare și dragoste asupra întregii realități și lărgindu-și pe cît posibil puterile de comprehensiune spre a cuprinde cît mai mult din această realitate, schimbîndu-și la nevoie punctele de vedere și metodele, spre a le face mai elastice"[10].

Coroborînd cele două enunțuri reproduse mai sus nu obținem oare o excelentă evocare a unității dialectice dintre adevărul absolut și adevărul relativ?

Istoria obiectivă a filozofiei apare astfel înțeleasă ca proces. Este un proces dialectic, contradictoriu : fiind o afirmare ascendentă a raționalului împotriva non-raționalului presupune conflicte de idei, „lupta"[11] dintre ele ; dar este un proces totodată și *unitar*, în măsura în care într-însa ideile viabile, care lărgesc cunoașterea, nu pot să nu fie produsul unei mișcări evolutive anterioare[12]. Recunoaștem aici idei istoriologice pline de adevăr științific, fericit inspirate de Hegel și în virtutea cărora istoria filozofiei, de-a lungul sistemelor ce s-au înfruntat prin veacuri, este recunoscută ca proces cognitiv organic, ascendent ; observînd în cunoștințele noastre actuale roade maturizate ale unor germeni de adevăr filozofic cîteodată foarte vechi, ne dăm seama de faptul că istoria este „trecutul care trăiește încă în trupul și în conștiința prezentului"[13]. Prin urmare, diferitele concepții filozofice urmează a fi apreciate în *raport* cu contribuția lor la înfăptuirea procesului ascendent și etichetate în mod corespunzător. E mare prietenia filozofului clujean pentru Hegel, dar și mai mare prietenia sa pentru adevăr. Cînd e cazul, cînd adică ideea lui Hegel nu

---

[6] Vezi, în acest sens, de pildă, D. D. Roșca, *Valori veșnice*, în volumul *Puncte de sprijin*, Sibiu, Edit. „Țara", 1943, p. 74.

[7] D. D. Roșca, *Rațional și irațional*, în volumul *Linii și figuri*, Sibiu, Edit. „Țara", 1943, p. 197.

[8] Idem, *Minune greacă*, în volumul *Linii și figuri*, p. 25 și 36.

[9] Idem, *Neotomism și neotomiști*, în volumul *Puncte de sprijin*, p. 197.

[10] *Ibidem*.

[11] Idem, *Minune greacă*, p. 37.

[12] Vezi idem, *Neotomism și neotomiști*, p. 201.

[13] Idem, *Minune greacă*, p. 10.

slujește progresului, el nu e cruțat de constatarea că teza în cauză are implicații „reacționare" [14], că dreptate au cei ce interpretează pe Hegel în spiritul „justificării revoluției" [15], iar nu în spirit conservator.

La prima vedere, faptul că cea mai amplă lucrare de istorie a filozofiei a lui D. D. Roșca este consacrată lui Taine, în speță raportului dintre Taine și Hegel, ar părea că nu se înscrie prea bine pe linia de gîndire descrisă mai sus, dacă se compară locul de amețitoare înălțime deținut de predecesor cu locul mai modest al succesorului. În realitate, *L'influence de Hegel sur Taine* este o strălucită aplicare practică, exhaustivă, a concepției istoriologice menționate; mai important chiar decît aceasta: este, credem, o lecție *teoretică plină de indicii noi asupra sensurilor multiple și a nuanțelor de care trebuie să țină seamă istoricul filozofiei care a adoptat și vrea să aplice neschematic principiul științific în virtutea căruia istoria filozofiei este un proces dialectic, totodată unitar și contradictoriu, de dezvoltare a cunoașterii filozofice.*

Pînă în momentul apariției, la Paris, a cărții *L'influence de Hegel sur Taine...*, — lucrare de doctorat la Sorbona a filozofului român — Taine era unanim apreciat în istoriografie, inclusiv cea franceză, drept pozitivist, discipol al lui Comte. Tînărul, pe atunci, autor român, își ia dificila sarcină să demonstreze francezilor și nu numai lor că, în realitate, Taine s-a considerat și a fost urmaș al lui Hegel, al unui Hegel pe care nu l-a înțeles întotdeauna corect; că *luptînd* contra *pozitivismului*, Taine și-a propus în același timp să *amelioreze hegelianismul.* Strădania intervenției din afară a gînditorului român în lumea filozofiei franceze a avut deplin succes. Între alții, reputatul istoric francez al filozofiei, Emile Bréhier, i-a acceptat concluziile, iar Hans Kinckel recomanda ca noul punct de vedere să fie adoptat de universitatea germană.

Însemnătatea lucrării rezidă în prealabil în faptul că restabilește adevărul științific asupra semnificației gîndirii filozofice a lui Taine. Este demonstrată atitudinea manifest prohegeliană a filozofului francez. În ansamblu, cum demonstrează autorul cărții *L'influence de Hegel...*, Taine „nu a prins" dialectica hegeliană; totodată însă autorul român pune în evidență la Taine idei hegeliene de prim ordin, ca: principiul raționalității absolute, existența ordinei legice necesare, profunde, a întregii realități și nelimitata ei cognoscibilitate, dialectica mișcării ascendente universale, dialectica noțiunilor subiectiv-obiectiv, esență-fenomen, substanță-calități, cauză-efect; ideea artei ca formă de cunoaștere a realității; teza despre o știință a artei și altele. Deși, paradoxal, filozoful franez, urmaș al lui Hegel, îi este net inferior, totuși, *cunoscută fiind însemnătatea poziției lui Hegel în istoria universală a cunoașterii filozofice*, apar o serie de semnificații care ne permit să apreciem, credem, momentul Taine *în mod pozitiv în raport cu Hegel* și anume, pe măsura prezenței la Taine a elementelor hegeliene[16]. Iată, după părerea noastră, aceste semnificații: a) Concluzia obținută de D. D. Roșca *lărgește* cercul

[14] D. D. Roșca, *Hegel*, în volumul *Linii și figuri*, p. 122.

[15] *Ibidem*, p. 123.

[16] Legat de aceasta, vezi articolul lui Eugen Rózsa, *Scurte observații relative la orientarea generală a gînditorului D. D. Roșca*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai", Series Philos. et Oecon., 1965, p. 12.

filozofilor care au participat, în diferite ţări, chiar dacă doar în parte, la momentul Hegel; b) Taine — dipărut în 1893 — şi-a exercitat influenţa multe decenii după încetarea din viaţă a ilustrului filozof german, prelungind deci şi *în timp* momentul hegelian menţionat mai sus; c) În momentul maturizării lui Taine, în filozofia burgheză din Europa aveau o puternică influenţă agnosticismul kantian şi iraţionalismul pozitivist. Combaterea acestora în numele principiului hegelian al raţionalităţii şi cognoscibilităţii[17] a împlinit un rol pozitiv; d) Mişcarea ascendentă în istoria obiectivă a filozofiei se desfăşoară după principiul negării negaţiei, în variate ipostaze ale acestuia. Chiar dacă Taine nu a izbutit să înfăptuiască acea îmbunătăţire a hegelianismului la care visase, într-o anumită privinţă a reprezentat cu adevărat un pas înainte în raport cu Hegel: respingînd soluţiile pozitivismului, Taine le-a recunoscut, cu drept cuvînt, meritul de a evidenţia importanţa experienţei ştiinţifice. Convins şi el de această importanţă, Taine năzuia să obţină o sinteză între „abstracţiile subtile dar pur speculative" ale lui Hegel şi procedeele „demonstrabile şi controlabile" obţinute de ştiinţele naturii după Hegel şi, în acest fel să „reconstruiască" hegelianismul[18]. El, firește, n-a reuşit s-o facă, dar rămîne în picioare meritul său, descoperit de autorul român, de a fi sesizat, fie numai în parte, direcţia în care se putea realiza, în secolul al XIX-lea, progresul cunoaşterii filozofice, direcţie pe care am formula-o astfel: adoptarea negării pozitiviste a hegelianismului şi totodată negarea pozitivismului; revenirea la dialectica hegeliană prin înglobarea principiului experimental şi a datelor experimentale, deci revenire pe un plan superior la capătul — pozitiv — al unei duble negaţii; e) Este cunoscută influenţa uriaşă exercitată de Taine, împreună cu Renan, asupra culturii burgheze din Franţa în a doua jumătate a secolului trecut[19]. Opera lui Taine a fost un mare „centru de absorbţie" şi prin consecinţă „un mare centru de emanaţie"[20]. Prin urmare, corecta determinare a orientării lui Taine devenea o condiţie indispensabilă pentru înţelegerea mai adecvată a spiritului acelei culturi, în care, factic, se infiltrau şi prin Taine elemente hegeliene, chiar atunci cînd Taine era etichetat pozitivist; f) Dar cultura franceză — deci implicit şi Taine, într-o notabilă proporţie — avea la rîndul ei, în a doua jumătate a secolului trecut, un rol de prim ordin în întreaga cultură burgheză în Europa[21]. Observaţia de la punctul imediat premergător îşi lărgeşte deci semnificaţia la dimensiuni europene. În această ordine de idei, reamintim cît de mult a fost citit Taine şi în ţara noastră.

Lucrarea *L'influence de Hegel sur Taine*... apare astfel în dubla ei dimensiune, de act cultural larg european şi de document al istoriologiei filozofiei, indicînd o serie de modalităţi prin care se poate manifesta rolul stenic al unui filozof în procesul progresiv al istoriei filozofiei, cînd

---

[17] Vezi D. D. Roşca, *L'influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art*, Paris, J. Gamber, 1928, p. 69.

[18] *Ibidem*, p. 312 sq.

[19] Idem, *Taine*, în volumul *Linii şi figuri*, p. 151; precizarea că este vorba de cultura *burgheză*, ne aparţine; acest sens era, de altfel, subînţeles.

[20] *Ibidem*, p. 158.

[21] Vezi, de pildă, în acest sens, N. Tatu, *Hippolyte Taine*, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. IV, Bucureşti, Soc. rom. de filoz., 1939, p. 1, cu corectivul din nota 19.

acest rol e determinat — ca la Taine — nu atît printr-un spor de valori, cît printr-un anumit aport la valorificarea, fie și limitată, de creații anterioare, în lupta ulterioară de idei.

Să revenim însă la tema teoretică tratată pînă acum. Confruntînd teza progresivității raționalului cu alte păreri formulate în *Existența tragică*, apar anumite obiecții : deși teza antidogmatică a inepuizabilității adevărului se cuvine a fi îmbrățișată fără rezerve, este oare just ca de aici, fiind invocat Hume, să se tragă concluzia potrivit căreia determinismul universal e nedemonstrabil, rămînînd un simplu „act de credință" ?[22]. Aceasta restrînge conținutul afirmației asupra progresivității raționalului. Vigoarea acestei afirmații e slăbită și de enunțarea potrivit căreia această progresivitate e doar probabilă[23]. Acestea sînt însă, o știm, îndoieli impuse de probitatea științifică a unui filozof care, adînc ostil dogmatismului, e preocupat de gîndul de a-i bara accesul în propria sa gîndire*.

3. *Istoria filozofiei ca dezvoltare progresivă a instrumentului logic al cunoașterii*

Un însemnat aport al profesorului D. D. Roșca la teoria caracterului cognitiv ascendent, propriu procesului istoric al filozofiei, constă în enunțarea principiului în virtutea căruia trebuie să urmărim ascensiunea nu numai pe planul *conținutului* cunoașterii — îmbogățirea tezaurului cunoștințelor — dar și pe un *al doilea plan*, acela al *formei* gîndirii. Autorul studiului *Despre o istorie a inteligenței*, este convins că s-ar putea scrie nu numai istoria a *ceea ce* a gîndit omul, dar și una a *„felului* cum a încercat [omul] să raționalizeze materia pe care i-o furnizau... lumea exterioară, cît și cea sufletească"[24]. D-sa are în vedere de astă dată devenirea a însuși instrumentului nostru logic de-a lungul timpului. Acesta treptat devine mai cuprinzător, dobîndește noi posibilități, din care unele *calitativ* noi, așa încît „uneori mintea omenească, căutînd soluții la anume probleme, a sfîrșit prin a se opri la concepții care înainte îi apăruseră inadmisibile, pentru că sînt nelogice și care sînt în cele din urmă acceptate, deși continuă să apară tot nelogice dacă sînt judecate după vechiul canon[25].

Deși „structura fundamentală" a inteligenței a rămas neschimbată de la Thales pînă la noi, ea a devenit tot mai suplă, a acceptat ca rațional ceea ce i se păruse mai întîi a fi irațional, ca de pildă noțiunea de infinit ; inteligența va putea și în viitoarea dezvoltare a filozofiei să descopere noi puncte de vedere, să-și lărgească frontierele actuale, să-și înmulțească

---

[22] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 81—82.

[23] *Ibidem*, p. 79.

* Nu am inclus printre rezervele noastre vreuna privitoare la faptul că D. D. Roșca opune teza „realul e rațional și irațional", tezei hegeliene „tot ce e real e rațional". Nu am făcut-o deoarece principala latură a formulei profesorului clujean constă în proclamarea caracterului infinit al dezvoltării cunoașterii, în opoziție cu acea latură metafizică a formulei hegeliene, altminteri prețioasă, care afirmă *desăvîrșirea* procesului cunoașterii o dată cu apariția hegelianismului. Dar desăvîrșirea rațiunii înseamnă *moartea* ei, observă îndreptățit profesorul D. D. Roșca.

[24] D. D. Roșca, *Rațional și irațional*, p. 198.

[25] *Ibidem*, p. 200.

„perspectivele din care va considera infinita varietate de aspecte"[26], aşa încît, „ceea ce ne pare a fi azi iraţional, mîine poate deveni raţional"[27]. În opera lui Einstein, filozoful clujean semnalează un succes tocmai de acest tip.

Observăm : autorii marxişti, între care şi semnatarul acestor rînduri, care s-au ocupat de problemele teoriei istoriei filozofiei, s-au limitat pînă acum la tratarea doar a primului din cele două planuri semnalate de profesorul D.D. Roşca. Istoriologia marxistă a filozofiei va avea de cîştigat reţinînd recomandarea referitoare la cercetarea celui de-al doilea plan.

4. *Principiile criticii şi autocriticii*

Există două modalităţi ale criticii, pe care le-am numi *intrinsecă* şi *extrinsecă*. Prima este prezentă în orice operă istoriografică : ea presupune aprecieri legate de confruntarea premiselor şi concluziilor, de compararea celor realizate de filozoful studiat cu ceea ce şi-a propus să realizeze ; ea examinează logica internă a sistemului construit, puterea sa de convingere ; urmăreşte stabilirea faptului de a şti dacă şi în ce măsură avem a face cu un sistem etc. Sînt operaţii legate de etapa comprehensivă a cercetării istoriografice, iar probitatea ştiinţifică îţi impune, spre a putea aprecia critic un filozof, „să fii în stare să adopţi pentru un moment punctul de vedere al aceluia pe care vrei să-l « înţelegi », înainte de a-l judeca"[28].

Dar există şi critica *extrinsecă* pe care, de obicei, istoriograful aflat pe poziţiile subiectivismului îşi refuză dreptul de a o aborda, cu excepţia poate a judecării gradului de noutate, de originalitate a concepţiei analizate.

Critica extrinsecă presupune criterii exterioare operei analizate. În orice istoriologie a filozofiei care a adoptat, precum aceea a lui D. D. Roşca, principiul evoluţiei gîndirii ca progres al raţionalului, al cunoaşterii — în detrimentul iraţionalului, al non-cunoaşterii — admiterea principiilor criticii extrinsece se impune cu necesitate. Istoriograful va adopta, aşa cum face de atîtea ori şi autorul clujean, atitudini de adeziune sau de critică în numele raţiunii şi cunoaşterii. Se va situa, aşadar, pe poziţia unei atitudini filozofice militante. Sperăm că va fi iertată indiscreţia pe care o comitem, divulgînd textul unei dedicaţii autografe întîlnite pe coperta interioară a unui exemplar din *Puncte de sprijin*, care ne-a căzut în mînă : „Lui ...cu dragoste, aceste pagini de filozofie *combatantă*" semnat : D. D. Roşca, 1943 (subl. ns.).

Numai avînd propria sa concepţie despre ascensiunea în istoria filozofiei spre un anumit adevăr, îşi va îngădui profesorul D. D. Roşca — după ce l-a confruntat pe Taine cu Taine — să-l judece confruntîndu-l cu Hegel, în măsura în care consideră că poziţia lui Hegel e cea justă[29], pentru ca, nu o dată să-l critice şi pe Hegel atunci cînd, confruntîndu-i

---

[26] D. D. Roşca, *Existenţa tragică*, p. 95.

[27] Idem, *Raţional şi iraţional*, p. 235.

[28] Idem, *Faguet*, în volumul *Linii şi figuri*, p. 174.

[29] Vezi, de pildă, idem, *L'influence de Hegel sur Taine...*, p. 413.

ideile cu cele profesate de sine — D. D. Roșca —, socotește că este cazul să fie criticat[30].

Aceeași orientare istoriologică implică aplicarea noțiunii de *limită* în creația filozofică cercetată, ca urmare a judecății de valoare prin care aceasta e comparată cu un sistem de gîndire considerat superior. În gîndirea istoriologică a filozofului român, ideea de limită apare ca un corolar al aceleia de istoricitate : procesualitatea presupune succesiune necesară de faze, iar aceasta revendică analiza critică a *măsurii* în care o teorie filozofică a satisfăcut cerințele legate de faza sa. Spre pildă : ni se definesc *limitele* gîndirii grecești ; sau, se arată că în faza apariției sale tomismul a corespuns unei necesități, dar numai în faza dată ; în alt moment istoric el apare desuet. Un document al accentuatului simț al *istorismului*, propriu dialecticii istoriologice a lui D. D. Roșca, este *Introducerea* sa la lucrarea lui Hegel *Viața lui Iisus*, cu pilejul traducerii în limba franceză pe care o întocmește[31].

În sfîrșit : un adevărat gînditor, pare a ne spune autorul *Istoriei inteligenței* referitor și la istoriograful filozofiei, trebuie să aibă „îndoieli profunde și serioase față de ceea ce spune sau, ceea ce e tot una, față de sine"[32]. E vorba firește de o îndoială metodologică ; de acea îndoială pe care o resimte cercetătorul care știe că deține doar o parte dintr-un adevăr infinit și că lucrează cu o inteligență infinit perfectibilă. Este ceea ce am numi *autocritica* aprecierii critice, garanție necesară a faptului că criticul nu va înceta să stăruie în a-și îmbunătăți pînă la capătul vieții cunoștințele și instrumentul logic, într-un cuvînt capacitatea critică.

✱

Concluzia celor notate pînă acum : vizibil, gînditorul român a adoptat în sistemul său de istoriologie a filozofiei principiul hegelian al „sintezei dintre universal și individual, dintre general și particular"[33] ; în fiecare etapă a dezvoltării procesului cognitiv se înfăptuiește — contradictoriu, prin luptă — *generalul*, ca adevăr filozofic mereu superior, în care se conservă conținutul rațional — deci considerat *critic* — al sistemelor filozofice *individuale* de pînă atunci. Dar gînditorul adaugă la aceasta și tema dezvoltării inteligenței înseși care, poate, e concepută și ea ca realizare *mereu* îmbunătățită și calitativ înnoită a unei capacități *generale* de comprehensiune, în care intră valorile *individuale* obținute pe treptele anterioare ale evoluției. Prin aceasta însă contribuția pozitivă a cugetătorului D. D. Roșca nu e epuizată.

5. Momentul estetic în mișcarea istorică a cunoașterii filozofice

Prin descrierea conținutului *logic* al evoluției spirituale care se desfășoară de-a lungul mișcării milenare a filozofiei, am indicat oare *întregul* conținut al acestei evoluții ? Dacă ne gîndim la Hegel ca teoretician al

---

[30] Vezi, de pildă, D. D. Roșca, *L'influence de Hegel sur Taine...*, p. 101, 146 etc.

[31] Idem, *Introduction à la Vie de Jésus*, de Hegel, Paris, J. Gamber, 1928, passim.

[32] Idem, *Faguet*, p. 169.

[33] Idem, *Le concept chez Hegel*, în volumul *Philosophes roumains contemporains*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1958, p. 168.

dinamicii ideii absolute, ar trebui să spunem că *nu*, deoarece dinamica hegeliană a ideii prezintă filozofia drept un moment culminant în care a fost depăşit dar şi inclus momentul artei. Şi totuşi, dacă ne gîndim la Hegel ca autor al *Prelegerilor de istorie a filozofiei*, nu constatăm aplicaţii practice ale menţionatei teze teoretice. Acolo, am spune, momentul artei e doar depăşit, nu şi inclus. Filozofia este o modalitate spirituală alta decît cea artistică, fără îndoială, dar înrudirea lor gnoseologică nu trebuie oare să se reflecte în vreun fel în istoriografia filozofiei?

Poate că meditaţii analoge referitoare la raportul dintre mişcarea istorică a filozofiei şi cea a artei au determinat pe profesorul D. D. Roşca să se oprească adesea, în calitatea sa de istoric al filozofiei, la aspectele care reţin de obicei atenţia istoricului esteticii, iar nu pe a istoriografului filozofiei. A simţit poate că nu le poate separa total şi pentru că era structural atras nu numai de abstracţiile filozofice dar şi de valorile estetice, după cum mărturisesc o serie de studii ale sale, ca cel consacrat curentului literar al *unanimismului*, cel avînd drept obiect pe Unamuno, „filozof-poet"[34], sau studiul asupra lui Pascal, în care autorul român se arată deosebit de sensibil faţă de lirismul prezent în gîndirea filozofică a autorului *Cugetărilor*[35]. Interesul istoricului român pentru Taine nu e străin, probabil, de pasiunea pentru estetică a amîndurora.

Putem să nu subscriem rezerva gînditorului din Cluj cu privire la rolul cognitiv al artei, formulată în ultimele pagini ale tezei sale de doctorat, dar, independent de această rezervă teoretică, istoriologia filozofiei urmează să reţină din lucrările sale o serie de idei şi în tema de care ne ocupăm acum.

Va fi util ca, în istoria filozofiei, păstrînd distincţia necesară dintre cunoaşterea filozofică şi cea artistică, să ne oprim spre a releva şi momentele mai importante de contact între ideile filozofice şi cele estetice, chiar atunci cînd acestea, neexplicitate, transpar prin opere de artă de mare valoare. Oare nu va cîştiga în profunzime, spre a lua un exemplu, expunerea gîndirii filozofice a elenismului, atunci cînd vom releva înrudirea dintre individualismul filozofic de o parte, şi de altă parte psihologismul din teatrul lui Menandros sau gustul pentru singular din sculptura timpului? Vom merge astfel pe linia unor interesante sugestii cuprinse în paginile scrise de filozoful din Cluj. Aşa, vorbindu-ni-se despre grecii vechi, ni se arată că la ei „plăcerea de a înţelege limpede s-a confundat oarecum cu plăcerea de a gusta artistic"[36], ceea ce a favorizat succesele obţinute de ei în *filozofie*. Dacă vom studia pasiunea lor estetică de a înlătura ceea ce e diform, vom înţelege poate mai bine pasiunea lor logică de a suprima ceea ce e neclar, nedefinit. Cu cît vom fi mai sensibili faţă de imaginaţia lor poetică, cu atît vom înţelege mai uşor efortul lor de abstractizare. În adevăr, atîţia dintre filozofii greci au ştiut „să împace imaginaţia plastică cu abstracţia"[37]. Ne gîndim la plasticitatea imaginii apolinice a lirei, prin care a ştiut Heraclit să exprime principiul contradicţiei. Ne gîndim la rolul constant pe care l-a jucat metafora ori de cîte ori, pentru exprimarea

---

[34] D. D. Roşca, *Unamuno*, în volumul *Linii şi figuri*, passim.
[35] Idem, *Pascal*, în volumul *Linii şi figuri*, p. 82—83.
[36] Idem, *Minune greacă*, p. 29.
[37] *Ibidem*, p. 30.

unei idei filozofice lipsea încă noțiunea logică adecvată. Sau, pe alt plan, oare influența teoriei platonice a ideilor nu a fost înlesnită de poezia miturilor la care făcea apel Platon cu atîta înfrigurare atunci cînd, poate, simțea că argumentarea strict logică i-ar fi slujit mai puțin?

„Orice filozofie mare e în același timp și într-un anumit sens și înaltă poezie. Imaginația filozofică și imaginația lirică par a fi surori"[38]. Istoricul filozofiei, preocupat exclusiv de conținutul logic al sistemelor filozofice, își îndeplinește în mod incomplet sarcina. Îi va corespunde însă mai deplin, străduindu-se să redea — unde e cazul firește — frumusețea, armonia internă a construcțiilor filozofice, ingeniozitatea și plasticitatea ilustrărilor destinate să ajute înțelegerea abstracțiilor, arta metaforei, muzicalitatea compoziției. Dar, neîndoielnic, conținutul logic — căruia i se va asocia adesea „logica" gîndirii estetice — primează[39].

6. *Izvoarele orientărilor filozofice*

Punctul de vedere al gînditorului clujean — complex, în această problemă și ea atît de complexă — nu e deloc nemijlocit dat în texte. Va trebui reconstituit sintetic, așa cum autorului acestor rînduri i se pare a-l fi înțeles.

Părerea susținută în textele din trecut, părere la care autorul lor niciodată nu a renunțat cu totul în epoca respectivă, constă în a considera că ceea ce împinge un filozof să adopte o anumită poziție, să întreprindă elaborarea unei anumite teorii este o „cerință sufletească" intimă, o „experiență" individuală, altfel spus, o structură psihică dată. Aceasta poate fi rodnică numai dacă filozoful în cauză îi este deplin credincios, dacă, disprețuind orice considerente de ordin utilitar, economic mai ales, este cu totul dezinteresat în opera sa meditativă[40]. În viața filozofică, acționează asupra sa variate influențe, dar el „alege", dintre diferitele idei influente, anterioare sau contemporane, pe aceea care „prezintă afinitate profundă" cu eul său spiritual și îl ajută „să dea un fundament metafizic... unei experiențe intime cu totul personale"[41], care rămîne deci primordială. Posibilitatea de a explica personalitatea creatorului „prin categoria socialului" nu e principial negată, dar, crede D. D. Roșca, o asemenea explicație nu ar fi existat încă pe atunci[42].

La cele de mai sus, un interesant amendament: pe linia unanimismului literar întemeiat, laolaltă cu alții, de Jules Romains, este necesar să acordăm principala atenție, nu tendințelor individuale izolate, ci acelora care aflînd la alții impulsuri similare, se contopesc cu ele într-un „suflet colectiv". Este, după cum se vede, pus în acțiune criteriul dialectic al unității în multiplicitate, care, depășind nivelul capriciului singular, se oprește la categoria socială de„ grup"[43].

---

[38] D. D. Roșca, *Neotomism și neotomiști*, p. 253.
[39] Idem, *Unamuno*, p. 186.
[40] Idem, *Interesant tineret ardelean*, în volumul *Puncte de sprijin*, passim.
[41] Idem, *L'influence de Hegel sur Taine...*, p. 379.
[42] Idem, *Neotomism și neotomiști*, p. 256.
[43] Idem, *Unanimism*, p. 260.

Dar capătul firului de idei de-a lungul căruia am pornit e încă departe. Deşi nu renunţă cu totul la psihologism în tema noastră, autorul *Existenţei tragice* dezvoltă teza reprodusă mai sus într-un cadru de idei care tinde la fiecare pas să-i ridice reflecţia istoriologică deasupra subiectivismului pur şi să-l apropie de acceptarea unor condiţionante obiective ale creaţiei spirituale. Să notăm deocamdată, că ideea „gratuităţii" gîndirii filozofice îşi explicitează adesea o destinaţie antiburgheză, ca atunci cînd, spre pildă, este îndreptată împotriva pragmatismului lui W. James [44].

Spuneam că avem de a face cu un cadru de idei mai bogat. În adevăr, întîlnim în lucrările istoriologului clujean al filozofiei trei factori care acţionează la izvoarele filozofiei : cel pomenit adineaori, cel denumit „cerinţa epocii" şi, nu mai puţin, factorul progresiunii raţionalităţii. În aparenţă aceşti trei factori ar acţiona fiecare pentru sine. Dar, credem, nu e vorba de aşa ceva.

Cîteva cuvinte despre al doilea factor. El are caracter social şi istoric. El constă în comandamentele pe care societatea le elaborează în conformitate cu particularităţi de timp şi de loc. Sînt menţionate interese sociale spirituale ale momentului istoric, iar nu interese materiale ; elementele de ordin geografic ori economic ar putea cel mult să favorizeze apariţia fenomenului spiritual, dar nu să-i determine apariţia. De cele mai multe ori — în *Existenţa tragică* ideea e tratată larg — spiritualul şi materialul se află în divergenţă.

Există însă vreun raport între „structura psihică intimă" a creatorului din domeniul istoriei filozofiei şi acest al doilea factor, „cerinţa epocii" ? Da, în măsura în care, pentru ca să existe o creaţie care să joace un rol în istorie, este necesară *coincidenţa* dintre cei doi factori. Cînd cerinţele sufleteşti ale filozofului se potrivesc cu cele exprimate în comandamentele sociale ale timpului, atunci se produce acel tip de creaţie ce rămîne în istoria epocii. Gîndirea lui Luther, eficienţa ei, sînt date ca exemplu în acest sens. Paradox : uneori filozoful răspunde unei necesităţi istorice, *opunîndu-se* liniei intelectuale dominante în timpul său ; paradoxul e doar aparent : e adevărat că Taine s-a împotrivit curentelor agnostice, prokantiene sau procomteiene, dar prin aceasta el a răspuns unei cerinţe sociale raţionaliste mai adînci, *potenţiale* a cărei actualizare istoria o revendica.

Filozoful, a cărui creaţie se înscrie pe linia concordanţei pomenite ceva mai sus, dobîndeşte în virtutea ei şi capacitatea ca prin concepţia în acest mod elaborată să influenţeze epoca sa. Aşa se explică influenţa exercitată de Taine. Vorbind despre Simion Bărnuţiu, profesorul D. D. Roşca notează că dimensiunea operei unui asemenea om depinde de aptitudinea sa de a discerne şi adopta tocmai ideile trebuitoare timpului şi care, ca atare, au „potenţial dinamic, transformator de veac" [45].

Trecem la al treilea factor, cel al dezvoltării progresive, de-a lungul istoriei filozofiei, a raţionalului, a cunoaşterii filozofice. Rămîne de văzut în ce raport se află el cu ceilalţi factori, enumeraţi pînă acum.

Un prim indiciu se află în constatarea imediat premergătoare. Creaţia lui Taine a răspuns unui comandament al timpului, dar unui

---

[44] D. D. Roşca, *Mitul utilului*, în volumul *Puncte de sprijin*, p. 20—21.
[45] Idem, *Europeanul Bărnuţiu*, Sibiu, Edit. „Dacia Traiană", 1944, p. 30.

anumit comandament. Într-un moment istoric dat, circulă diferite curente, care-și au, toate, anumite justificări istorice, dar care nu exprimă toate, *în esența lor cel puțin*, cerințele progresiunii raționalului; așa precum, în vremea lui Taine, kantianismul sau pozitivismul. Eficiența unei creații filozofice depinde în adevăr de coincidența dintre temperament și revendicări ale vremii, dar acestea nu trebuie considerate global, amorf, ci în complexitatea lor. Ele prezintă multitudine, divergență. Menționata eficiență depinde — cel puțin în cazurile explicative pe care le-am întîlnit — de coincidența dintre subiectivitate și acele revendicări spirituale, care se înscriu pe linia desemnată de mersul necesar al raționalului, aflat în ascensiune în dauna iraționalului. Cazul lui Descartes este semnificativ: structura sa psihică a coincis cu o anumită necesitate istorică; dar dacă ar fi să luăm în considerare *oricare* din ideile influente ale timpului, atunci am putea să ne oprim, spre pildă, la panteismul Renașterii, larg răspîndit, dar căruia Descartes nu i s-a conformat ci i s-a opus, prin dualismul său. În locul vitalismului și calitativismului din Renaștere el a instaurat în drepturi fizica și matematica [46], exprimînd un curs intelectual al lumii moderne care pe atunci nu putea fi recunoscut de oricine. Unii oameni sînt mari — aici profesorul D. D. Roșca îl citează aprobativ pe Huxley — „pentru că reprezintă tot ce epoca lor posedă ca forțe latente și magia lor constă în faptul că oglindesc viitorul. Ei exprimă ideile care vor fi gîndurile tuturor, două sau trei secole după ei. Așa a fost R. Descartes" [47].

Dar o asemenea enunțare presupune mai întîi existența acelui proces continuu, unitar și necesar de *dezvoltare a raționalității*; presupune de asemeni *receptivitate* pentru etapele ei, în succesivele momente ale mișcării societății și în fine, apariția *personalității* în a cărei gîndire filozofică progresul raționalității să se întruchipeze. Descartes a fost mare, pentru că, la izvorul creației sale, factorul *psihologic* s-a întîlnit cu înrîurirea acelui factor *social-istoric* în care se cristalizau cerințele *dezvoltării cunoașterii raționale*. Este luat în considerare și cazul în care o concepție filozofică răspunde unei solicitări a vremii, fără să contribuie la înaintarea rațiunii. Deși justificată, la timpul ei, ea *va muri* însă o dată cu acel timp. Așa a fost cazul tomismului. Încercarea neotomiștilor de a-l reînvia apare deci ca o naivitate.

Faptul că autorul *Actualității lui Descartes* a legat *esența* concepției sale explicative de ansamblul de concordanțe menționat mai sus, rezultă și din alte motivări, aflate în lucrările consultate.

Astfel, este socotită ca avînd caracter *necesar* concordanța — ce amintește din nou pe Hegel — dintre procesul ascendent al dezvoltării raționalului (cunoașterii) și procesul dezvoltării societății. Numai așa se poate explica, dacă nu ne înșelăm, faptul că un nou moment istoric va permite să se afirme durabil doar ideea ce „e rezultat necesar al unei evoluții de veacuri de cugetare și cercetare" [48], altminteri o idee, chiar justă, dispare [49]. De asemeni: așa se explică faptul că, la un moment dat, „spiritul și experiența" vremurilor nou apărute constă în a impune nevoile legate de

[46] Vezi D. D. Roșca, *Descartes*, în volumul *Linii și figuri*, p. 42—48.

[47] Idem, *Actualitatea lui Descartes*, în „Țara Bîrsei", Brașov, 1933.

[48] Idem, *Neotomism și neotomiști*, p. 201.

[49] *Ibidem.*

progresul ştiinţei, sau în a impune înlăturarea unor „contradicţii" filozofice[50], aşadar a unor *erori*, ceea ce presupune tocmai afirmarea presiunii exercitate de progresul raţionalităţii, al *adevărului*.

În *Existenţa tragică* ne e prezentat şi mecanismul întîlnirii, în conştiinţa filozofului, a momentului psihologic individual cu momentul supraindividual al progresiunii raţionalităţii. Autorul cărţii ne spune că faptul convieţuirii raţionalului cu iraţionalul, al cunoaşterii cu efortul de a învinge incognoscibilul — efort la fel de inepuizabil ca şi necunoscutul — creează tensiunea psihică tragică, socotită a fi condiţie necesară a activităţii orientate în sensul dezvoltării raţionalului. Aceasta explică însă apariţia tensiunii care împinge pe filozof spre meditaţie, favorabilă *în genere* progresului raţionalităţii, dar nu şi preferinţa sa către *anumite* soluţii. Aici rămîne un dat psihic, considerat, după cum spuneam, a rămîne suveran, autonom.

Ar mai rămîne de răspuns la o întrebare : dacă izvorul tensiunii creatoare constă în aspiraţia către sporirea raţionalităţii, dacă fără tensiune creatoare nu se naşte nici o filozofie adevărată, cum se face că atare tensiune duce pe unii filozofi spre poziţii iraţionaliste, agnostice? Bănuim că — întrucîtva peste ceea ce ne spun textele cercetate — trebuie presupus, pe linia de gîndire a filozofului clujean, că, independent de varietatea structurilor psihice şi de diversitatea poziţiilor filozofice de ansamblu impuse de ele, există ceva comun tuturor filozofilor : dorinţa depăşirii, năzuinţa de a promova adevărul, aşa cum este el văzut de unul sau de altul. Aceasta ar putea contribui la progresul adevărului *unic* — chiar şi împotriva concluziilor sceptice, agnostice care rămîn integral criticabile — prin perfecţionarea inteligenţei, adică a instrumentului logic, prin descoperirea slăbiciunii unora din argumentele raţionaliştilor, prin semnalarea unor noi probleme, prin stimularea unor noi investigaţii.

În concluzie : acceptarea unor factori obiectivi ca cel social-istoric şi acela al momentului logic supraindividual, dobîndeşte atîta greutate, încît ezităm să mai calificăm concepţia prezentată în paginile de mai sus ca psihologism propriu-zis. Se mai constată însă că depăşirea — atît cît este — a subiectivismului psihologist are loc în cadrul viziunii idealiste a primatului logicului faţă de istoric.

7. *Metoda dialectică în actul interpretativ*

Două principii metodologice de bază par să conducă opera interpretativă a autorului marelui studiu consacrat lui Taine ; ar putea fi numite principiul *totalităţii* şi acela al *reconstrucţiei organice*.

Primul cere interpretului operei filozofice a unui gînditor să procedeze astfel încît să aprecieze întotdeauna fiecare element în funcţie de întregul din care face parte[51]. Este un moment analitic : preocupaţi de cercetarea semnificaţiilor părţilor, nu uităm că sensul lor ultim este dat de *tot*, de ansamblul doctrinei. Ca atare — lucru de care trebuie neapărat să ţinem seama — sînt cazuri cînd idei formulate de doi autori, în aceiaşi termeni,

[50] D. D. Roşca, *Neotomism şi neotomişti*, p. 225.
[51] Vezi idem, *Hegel*, p. 88.

„nu au aceeași semnificație în gîndirea intimă a celor doi filozofi"[52]. Numai aplicarea principiului dialectic al interdependenței dintre *tot* și *parte* ne asigură împotriva unei interpretări arbitrare. Această operație trebuie să preceadă întotdeauna momentului criticii. În primul rînd, pentru că momentul criticii corecte trebuie să fie precedat de acela al comprehensiunii corecte. Apoi, pentru că numai în lumina principiului totalității ne putem da seama de valoarea și gradul de motivare fie al tot-ului, fie al oricăreia din părți.

Al doilea principiu, deși nicăieri formulat, se desprinde cu forță și eleganță îndeosebi din ampla monografie avînd ca obiect concepția lui Taine, în special concepția profesorului francez asupra cunoașterii și artei. Ne atrage atenția fraza cu care începe capitolul al treilea al cărții: „Capitolul ce urmează este strîns legat de capitolul precedent și anume așa cum este legată o consecință de principiul ei"[53]. În mod explicit sau nu, preocuparea de a evidenția modul în care fiecare teză elaborată de Taine se degajă cu necesitate dintr-o altă teză e prezentă la fiecare început de capitol al cărții, ca și în finalul ei. Cartea dobîndește astfel o arhitectonică, datorită căreia simți că nici o piesă n-ar putea fi mutată din loc fără a se deteriora tot restul. Ne gîndim la *Logica* lui Hegel, unde ordinea capitolelor are caracter necesar, datorită faptului că în concepția dialecticianului german fiecare concept decurge cu necesitate din altul, dintr-un *anume* altul. Numai în acest caz este concepția cu adevărat vie, dinamică; numai în acest mod se poate evidenția caracterul dinamic al categoriilor, trecerea unora în altele. Acest principiu metodologic dialectic reapare în actul interpretativ al profesorului D. D. Roșca. După ce a surprins ideea *princeps* a sistemului studiat, consideră drept o sarcină științifică urmărirea celorlalte elemente ale teoriei așa cum se raportează unul la altul și se leagă toate de cel inițial. Este momentul *reconstrucției organice*, al sintezei, care trebuie să redea unitatea, logica internă singură posibilă a *construcției* aflate cîndva în mintea creatorului de idei cercetat. Această unitate, „refăcută" de istoriograf, poate uneori releva — credem — semnificații, legături de idei și implicații a căror prezență să fi scăpat atenției filozofului studiat. Firește, acesta din urmă poate să nu fie dialectician; atunci metoda dialectică despre care s-a vorbit va permite sesizarea mai riguroasă a deficiențelor. Cînd interpretul nu e un bun dialectician, atunci, în lumina principiului formulat mai sus, va funcționa în mod mai fundamentat critica criticii sale.

II. PRIVIRE ISTORICĂ

Ne-am impus pînă acum o privire statică asupra concepției gînditorului D. D. Roșca în domeniul de care ne ocupăm, spre a-i sesiza mai bine contururile. Se știe însă că o asemenea considerare trebuie — dacă nu vrem să cădem în păcat metafizic — să facă loc, în continuare, punctului de vedere dinamic.

---

[52] D. D. Roșca, *L'influence de Hegel sur Taine....*, p. 47.

[53] *Ibidem*, p. 197.

Cercetarea evoluției din gîndirea autorului *Existenței tragice* este, în plus, interesantă și prin sensul ei.

În adevăr, cuprinzînd într-un tur de orizont ideile expuse pînă acum, observăm că principalul punct în care se separă concepția ce s-a desfășurat înaintea privirilor noastre de istoriologia materialist-istorică a filozofiei constă în convingerea mai mult sau mai puțin psihologistă referitoare la determinantele orientărilor filozofice. Ea are un temei mai profund în teza conform căreia a spune că ordinea lumii coincide cu ordinea noastră logică e totuna cu a spune că lumea e spirit[54]. Așadar, progresul cunoașterii ar consta în faptul că inteligența caută „să supună lucrurile categoriilor și legilor ei"[55]. În domeniul științelor sociale acest fapt ar fi mai plin de consecințe decît în alt domeniu. La data cînd scria *Existența tragică* (1934), autorul cărții era de părere că legile generale ale determinismului social nu putuseră încă să fie formulate[56] și că, în orice caz, pentru funcționarea cauzalității proprii lumii spirituale, lumea materială ar oferi doar *împrejurări* și atît. Chiar dacă între ele s-ar discerne vreun raport de subordonare, acesta n-ar putea fi decît unul care ar subordona istoricul față de logic. Problema izvoarelor gîndirii filozofice, văzută prin lentila șlefuită de o atare aparatură teoretică, nu putea părăsi terenul psihologismului.

Cu toate acestea, se pot observa încă de la început în edificiul teoretic construit pe acest teren, o serie de modalități în care vedem tot atîtea „deschideri" spre materialismul istoric de mai tîrziu.

Nu odată am avut prilejul să constatăm că firul ideilor ne apropie de teza unui anumit *determinism obiectual* de ordinul cerinței sociale sau de ordinul acelei progresiuni supraindividuale a raționalului care leagă laolaltă sisteme filozofice și întregi epoci filozofice într-un proces istoric unitar, independent de structuri psihologice intime. Să comparăm această linie de gîndire cu cea existențialistă, spre pildă, în virtutea căreia orice sistem de gîndire filozofică exprimă *doar* un „état d'esprit" al gînditorului, raportabil exclusiv la sine însuși, — pe care, dacă vrem să nu-l deformăm, trebuie, după expresia lui Jaspers, „să-l scoatem din istorie" — și atunci vom aprecia și mai mult semnificația apropierii de determinism amintită mai sus.

Mai mult: oamenii — spune D. D. Roșca — acționează așa „ca și cînd" existența ar fi integral rațională și, acționînd astfel, obțin *în fapt* excelente succese. Exemplul progresului tehnicii este în această privință semnificativ[57]. Iată că „o idee este forță mare cînd e primită cu credință suficientă..."[58] (era să scriem „cînd pătrunde masele"!). O atare acțiune practică, o atare transformare a ideii *în forță*, devine la rîndul ei stimulentul unei noi „dispoziții psihice" creatoare. Iată dar că materialul și spiritualul nu sînt chiar atît de străine unul de altul! Mai mult, iată că apropierea dintre ele se produce într-un mod care, aici, lasă loc unui anumit ascendent al activității materiale a oamenilor asupra activității lor spirituale.

---

[54] Vezi D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 72.
[55] Idem, *Rațional și irațional*, p. 202—203.
[56] Idem, *Existența tragică*, p. 106.
[57] *Ibidem*, p. 222.
[58] *Ibidem*, p. 227.

Apoi : ideea *unanimistă*. Cum s-a putut constata, ea depășește psihologia individuală și ne conduce spre ideea de „grup social". Dar, în anumite condiții, ideii de grup nu-i este greu să evolueze spre ideea de clasă socială.

În sfîrșit : constatînd faptul că, după primul război mondial, neotomismul a dobîndit o anumită priză printre francezi, autorul *Neotomism*-ului explică aceasta prin faptul că în starea de neliniște existentă atunci, „omul mijlociu" care „striga după « ordine »" a fost captat de promisiunea neotomistă de a-i da liniște și echilibru[59]. Autorul acestei constatări se afla atunci la Paris, de unde scria „Vieții Românești". El a avut atunci ocazia să observe, printr-o experiență personală, acordul dintre năzuințele unei anumite clase sociale — mica burghezie — și o anumită concepție filozofică. Acest act de observație a prilejuit o „deschidere" în direcția materialismului istoric, puțin îngăduită de fundamentele teoretice ale sistemului său. Nu uităm firește că n-am putea cita multe explicații de acest tip în opera pe care o studiem și nici faptul că, în modul de mai sus, autorul scrisorii explica nu procesul întemeierii unei concepții, ci pe acela al adeziunii de care s-a bucurat. Dar rămîne interesantă observația al cărei fond constă în admiterea faptului că interese provenite din existența socială a unei clase pot conduce spre forme determinate de conștiință socială.

Constatările de mai sus devin și mai semnificative dacă ne reamintim că în toți acei ani o serie dintre cele mai caracteristice forme ale filozofiei burgheze erau în mod repetat criticate de filozoful clujean : pragmatismul, neotomismul, pozitivismul, teoria retrogradă a lui Spengler asupra discontinuității civilizațiilor[60] și altele.

Vorbeam însă de o evoluție. Cel ce compară tratarea tezei *rațional-irațional* din anul 1934 (*Existența tragică*), cu tratarea din anul 1943 (*Linii și figuri*), e izbit de un fapt : ideile sînt — e adevărat — aceleași, dar tratarea lor nu mai e aceeași ! Mai înainte se spusese că, virtual, raționalul și iraționalul au egală îndreptățire. Acum, în 1943, gînditorul, fără a retrage vreuna din tezele sale anterioare se ocupă *în fapt exclusiv de rațional*, pune în lumină teza *raționalizării iraționalului*, lăsînd cu totul în umbră considerațiile asupra iraționalului. În studiul din *Linii și figuri* este viguros combătut iraționalismul lui Lucian Blaga, omul căruia textul continuă să-i exprime admirație și simpatie. Într-un studiu din aceeași epocă citim : „cunoașterea spectaculară a existenței e un ideal către care o inteligență serioasă trebuie să tindă a se apropia în măsura cea mai mare omenește posibilă"[61]. Despre irațional, *nihil* ! Cititorul trage concluzia că într-un moment în care România suferea acțiunea virulentă a iraționalismului, acordat ideologiei politice a fascismului, D. D. Roșca a socotit necesar să omagieze *raționalul*, iar nu iraționalul. Se constată o evoluție gnoseologică profundă într-o direcție și mai accentuat raționalistă, probabil sub imperiul *practicării* raționalismului, și aceasta, mai ales, într-un moment în care confruntarea socială dintre practica iraționalismului și practica raționalismului stimula confirmări în favoarea ultimului.

---

[59] D. D. Roșca, *Neotomism și neotomiști*, p. 231.
[60] Idem, *Minune greacă*, p. 27.
[61] Idem, *Etică intelectuală*, în „Symposion", Cluj-București, nr. 1/1943, p. 124.

Dar, întorcîndu-ne la tema noastră, se observă că o asemenea schimbare de accent nu putea rămîne fără efect asupra concepției psihologiste — atîta cît era — în problema izvoarelor filozofiei. În adevăr, psihologismul se caracterizează tocmai printr-o dislocare a izvorului gîndirii filozofice din domeniul cauzalității logice — susceptibilă să ducă la înțelegerea unei cauzalități exterioare, sociale și rațională totodată, a preferințelor psihologice — în domeniul afectivului „pur", presupus primordial.

Dimpotrivă, evoluția gnoseologică pe care credem a o fi observat, acționa în sens invers. Astfel, în studiul plin de căldură și stimă asupra lui *Lenin*, publicat în 1945, deși nu dispar cu totul nuanțele psihologiste, autorul, vorbind de „curentul" ideilor leniniste, constată că acestea — nu în dauna recunoașterii geniului leninist — au fost „produsul" unei serii de factori dintre care „cei mai importanți" erau de ordinul „stărilor economice, sociale, politice"[62].

Pentru ca, în faza următoare, aceia care au ascultat prelegerile de istorie a filozofiei ținute la universitatea din Cluj să constate că evoluția semnalată și-a urmat cursul care nu putea să nu ducă spre materialism istoric. În lecțiile menționate apare, desigur, ideea dezvoltării progresive a cunoașterii filozofice, este prezentată opoziția dintre materialism și idealism și — în tema pe care o cercetăm — este exprimată convingerea în virtutea căreia „fiecare gînditor este... purtătorul de cuvînt fie al unei clase sociale în ascensiune, fie al uneia reacționare"[63].

*

Rămîn de făcut oarecare observații capabile ca, pe temeiul celor consemnate mai sus, să înlesnească determinarea locului ocupat de concepția istoriologică a eruditului cercetător clujean în ansamblul istoriologiei românești a filozofiei. Este o sarcină pe care istoriologia științifică o impune istoriografului.

Două nume de mari raționaliști se cer evocate aici: P. P. Negulescu și Mircea Florian.

Negulescu văzuse istoria filozofiei ca pe o succesiune de construcții intelectuale, determinate — fără eliminarea hazardului — de structurile sufletești ale filozofilor, modificabile uneori ca urmare a acțiunii unor împrejurări exterioare. Istoria filozofiei este mai ales un factor de ameliorare etică și intelectuală a omului, decît unul de promovare a vreunui progres cognitiv. E adevărat, sub imperiul faptelor, Negulescu ajunge, în explicarea gîndirii unora din marii filozofi, să redea funcția ei socială, de clasă chiar, cu o frumusețe neîntrecută pînă azi în istoriografia românească a filozofiei, dar asemenea episoade nu au consecințe asupra orientării sale teoretice de ansamblu, care rămîne psihologistă.

Mircea Florian separă logicul de istoric, socotind că nu ceea ce e vremelnic — istoricul — trebuie să rețină atenția principală a istoriografului filozofiei, ci ceea ce e permanent, adică logicul. Există un unic adevăr filozofic, absolut, imuabil, căruia îi repugnă iraționalul, misticul. Problemele pe care filozofii și le pun în legătură cu acest adevăr dau istoriei filozofiei continuitatea ei. Deci, în istoria filozofiei urmărim nu

---

[62] D. D. Roșca, *Lenin*, Sibiu, „Dacia Traiană", 1945, p. 3.

[63] Ion V. Mesaroșiu, *D. D. Roșca — profesor și educator*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai" Series Philos. et Oecon., 1965, p. 69.

atît soluțiile propuse — mereu viciate de caducitate — ci continuitatea problemelor; nu atît progresul cunoașterii filozofice, cu totul precar, ci mai ales progresul conștiinței intelectuale a filozofilor.

În raport cu punctul de vedere istoriologic al lui Negulescu, cel profesat de Mircea Florian ni se pare superior, în esență, prin faptul că fiecare sistem filozofic e analizat îndeosebi sub raportul conștiinței *intelectuale* a filozofului, iar nu prin conștiința sa *afectivă*; de asemeni, prin faptul că admite caracterul de *continuitate* în istoria obiectivă a filozofiei. Dar concepția idealistă impune o atitudine aprioristă, tributară anistorismului și cvasi-imobilismului cunoașterii raționale.

Deși profesorul D.D. Roșca păstrează criterii psihologiste, introduce însă în istoriologia sa o seamă de elemente a căror importanță îi asigură, *în domeniul de care ne ocupăm aici*, un avans asupra celorlalți gînditori menționați.

Fără ca vreuna din lucrările sale să poată fi apreciată ca hegeliană, se constată fără îndoială la cugetătorul din Cluj însemnate afinități cu gîndirea filozofului clasic german. Simpatia sa este îndreptată în primă ordine față de *dialectica* hegeliană, „admirabil instrument de lucru" și totodată „dinamita care a spart sistemul hegelian"[64] dinlăuntrul său. Reține așadar dialectica, în opoziție cu numeroși posthegelieni idealiști care au păstrat sistemul lui Hegel și au părăsit dialectica sa. Dar sînt reținute și elemente de preț ale sistemului: raționalismul acestuia, principiul cognoscibilității, precum și o seamă de sensuri legate de caracterul *obiectual* al ideii și de dinamismul ei, adică de acea latură a hegelianismului care, în critica marxistă, a determinat aprecierea acestuia ca „materialism răsturnat". Sînt elemente care, participînd în gîndirea lui Hegel la constituirea concepției acestuia asupra istoriei filozofiei, au făcut din această concepție *una din cele mai puțin vulnerabile părți ale hegelianismului*. Aceasta a fost preluată critic, pusă pe fundament materialist-istoric și dezvoltată de marxism. A fost parțial preluată și modificată într-un mod propriu de către autorul *Existenței tragice*. Dacă ar fi să nu menționăm decît metoda dialectică și principiul evoluției ascendente aplicat atît conținutului cît și formelor cunoașterii în istoria filozofiei, și ar fi de ajuns spre a marca valorile teoretice prin care istoriologia lui Mircea Florian e depășită de către aceea a profesorului D. D. Roșca. La ultimul, „deschiderile" spre marxism reprezentau un potențial ce avea curînd să ducă spre o fericită actualizare.

Ne amintim de cuvintele lui Lenin cînd arăta cît este de susceptibil idealismul înțelept de a se apropia de materialismul înțelept.

---

[64] D. D. Roșca, *Neotomism și neotomiști*, p. 199.

D. D. ROȘCA ȘI ABILITAREA SPIRITULUI CRITIC

DE

TITUS MOCANU

Cînd un om, oricît de puternic și de diferențiat ar fi el ca personalitate, încearcă — printr-un efort deosebit de mare și prin apel la resursele cele mai ascunse și mai incontrolabile ce pot să subziste, uneori, în semenii lui — să-i întoarcă pe aceștia din drumul lor natural și ascendent spre podișurile înalte ale unei culturi cu adevărat umaniste și să-i aducă, sub pretextul practicării unei experiențe zise originale și pretinse fundamentale, în fața unei întunecate prăpastii, aceasta înseamnă nebunie. Cînd, dimpotrivă, o personalitate alcătuită din acea substanță aleasă proprie numai inteligențelor generoase și clarvăzătoare, încercînd să facă drumul opus, se adresează rațiunii și simțului critic — solicitînd, în egală măsură, și resursele afective cele mai autentice, care îndeamnă omul la respectarea valorilor umaniste și a demnității lui în lume — , aceasta înseamnă forță morală, virtute, și anume, forță morală în cel mai înalt grad cu putință.

Iată alternativa atît de bine ascunsă de mistica totalitară în fața căreia a fost pus orice om de cultură din țara noastră și, îndeosebi orice filozof, în trecut, alternativă cu care a fost confruntat, evident, și profesorul D.D. Roșca. Mulți dintre acei care au avut cuvîntul în vechea universitate au ales calea rațiunii. Puțini însă, îndrăznim să afirmăm, au mers atît de lucid pe drumul rațiunii, al analizei critice și al forței morale așa cum a mers profesorul D. D. Roșca.

De aceea, în clipa cînd se vorbește și se scrie despre opera filozofică și activitatea la catedră a fostului nostru profesor, gîndul ni se îndreaptă, în primul rînd, către actul său atît de personal de alegere în această alternativă. Și, pentru noi, el, care rămîne Profesorul, este, și sub acest raport, un simbol al probității și al curajului civic. Un om adevărat și un spirit mare, pe care îl admirăm și îl venerăm în egală măsură.

Reflectînd la toate acestea, ne întoarcem, desigur, către axiologic; ne gîndim, prin urmare, la valori și la demnitatea omului care nu trebuie știrbită în lume. Gîndurile ne vin și se impun reflecției — și se impun dintr-o dată cu stăruință — după ce am meditat cîtva timp, și am meditat altfel de cum am făcut-o cu mulți ani înainte, la tot ce a însemnat pentru

Rev. filoz., **13**, *10*, p 1261–1269, București, 1966

noi activitatea Profesorului. Înțelegem acum, mai adînc decît altădată, ce a reprezentat în trecut influența sa atît de discretă, dar atît de adîncă. Faptul ne pare incontestabil și, fără îndoială, ne bucură.

De îndată constatăm însă că, spunînd aceste lucruri, n-am spus totul. Sînt doar atîtea alte elemente care probează nu numai calitatea sa de eminent reprezentant al catedrei, dar și originalitatea desăvîrșită de gînditor și finețea de mare analist a profesorului D. D. Roșca; caracterul atît de contemporan al concepției sale; trăsătura modernă a viziunii sale atît de sobre și, înainte de toate, atît de sever cenzurată.

Pentru că aceasta e nota dominantă a întregii sale opere: autocenzura deliberată, controlul riguros al inteligenței care analizează. Ceea ce a însemnat în istoria filozofiei românești un moment distinct, de certă singularitate. Și se poate spune cu deplină îndreptățire că puține facultăți din trecut au beneficiat de o demnitate asemănătoare cu aceea pe care profesorul D. D. Roșca a dat-o Facultății de filozofie din Cluj prin apelul său mai mult decît insistent la judecata strict științifică, la efortul rațiunii prudente care nu se aventurează în vag și în incontrolabil.

Prin urmare, e vorba de *abilitarea spiritului critic*. Și anume abilitarea lui în condițiile unui ofensive susținută de construcție dogmatică. Momentul are importanța sa deosebită chiar dacă prin afirmarea simplă a actului de respingere (respingere necondiționată a adevărului integral, absolut și, implicit, a mitului integralității spiritualiste) se deschideau larg și porțile unui anume scepticism. Dar această chestiune, precum și modalitățile prin care scepticismul este ridicat și apoi suprimat, nu însă în planul strict al gnoseologicului, ci — interesantă mișcare a ideilor — sub o formă schimbată în planul moral care reprezintă resortul secret și profund al cunoașterii cer o cercetare mai apropiată.

★

Așadar, D. D. Roșca provine din acea familie de gînditori care, respectînd princiar, ca pe un moment strict necesar al cunoașterii, experiența științifică, nu s-au îngrădit, în perioada afirmării lor, în limitele pozitivismului. Ceea ce la prima vedere părea a-l fi apropiat cîndva de pozitivism — dar aceasta numai parțial — a fost înclinația spre descriere exactă și de punere sub semnul îndoielii a valorii gnoseologice a formelor apriorice de gîndire. Evident, admirația sa pentru Hume — admirație arătată în repetate rînduri pe parcursul operei și activității sale —, precum și față de pozitiviștii francezi de nuanță realistă a constituit un semn al unei orientări cu pronunțat caracter nedogmatic. Tot ca o reacție rezervată față de constructivismul dogmatic raționalist trebuie înțeles și atașamentul, liber exprimat la cursuri, ori de cîte ori a fost vorba fie de filozofia lui Protagoras, fie de epicureici sau, în general, de empirismul englez, pentru experiment și prudența relativistă.

Cu precădere se pot însă stabili înrudiri — dacă e cazul să discutăm de asemenea filiații — cu Émile Meyerson. Pe amîndoi îi leagă — și aici devine evidentă trăsătura antipozitivistă a concepției formulată în trecut de profesorul D. D. Roșca — ideea fundamentală că teoria explicativă, în opoziție cu vederile lui Comte, trebuie păstrată în știință. Aceasta, în baza constatării lipsite de prejudecăți că ansamblul legilor științifice nu sînt simple relații lipsite de suport, relații pentru care termenii,

ce intră în raporturi determinate, sînt privați de orice dimensiune ontologică. Părăsirea criteriului ontologic de către știință, care ar deveni astfel indiferentă față de tot ce înseamnă corp definit spațial, duce, evident, la postularea atributelor puse arbitrar în relație, fără a avea și subiectul sau suportul cert al atribuirii. De unde jocul surprinzător al relațiilor independente de acel fundament elementar care să susțină însăși relația. Rezultă imposibilitatea unei științe care să se conformeze schemei pozitiviste [1]. Ceea ce conduce la ideea că, respingînd concepția fenomenistă, știința nu numai că se află în fața unor corpuri determinate, dar și creează asemenea corpuri (corpuri și fenomene de o obiectivitate neîndoielnică), fapt ce sporește și diversifică cîmpul investigației și implică, cu necesitate, folosirea explicației prin deducție cauzală, pe toate laturile. Dar această explicație *rațională* și fundamentată nu e lipsită de margini. Este momentul esențial al deducției în care D. D. Roșca se învecinează cu Meyerson. Pentru că iraționalul limitează în permanență explicația prin rațiune suficientă [2], și în acest fel postulatul raționalizării totale, pe care însuși pozitivismul îl presupune tacit într-o oarecare măsură [3], devine un mit. Între rațional și irațional, între ceea ce e explicat în limitele rațiunii și ceea ce se opune explicației deductive se ridică astfel o barieră care nu se deplasează într-un singur sens. Orice explicație dezvăluie, în perspectivă, noi zone ale inexplicatului, dacă nu ale inexplicabilului pur și simplu, care se constituie prin prezența unei multiplicități de factori iraționali. Și drumul e infinit. Explicația e deci raționalizare, dar o raționalizare parțială, iar categoria identității operează unitatea diversului, fără a epuiza definitiv mulțimea posibilă a factorilor iraționali. Aceștia probează indiscutabil realitatea strictă a lumii obiective, dar și barează calea către un *totum* stabil și liniștitor de raționalizare. Este treapta ultimă a unei mișcări discursive pe care, odată ajunsă, inteligența critică cere și altceva, și acel altceva, Meyerson nu-l oferă. Mai exact, ridicîndu-se pînă aici, Meyerson nu numai că renunță de a da un răspuns cît de cît convingător la o problemă legitimă ce trebuie să se pună, și anume : care e destinul omului în condițiile supunerii sale sub legea acestei dualități ireductibile și care e corectivul incertitudinii, dar Meyerson nu explică desfășurat nici mecanismul intim al mișcării continue sau resortul lăuntric ce împinge rațiunea pe acest drum.

Depășirea momentului de impas, în esență relativist, o face, menținîndu-se consecvent în cadrele examenului critic, gînditorul D. D. Roșca. Și o face cu mijloace pe deplin critice. Răspunsul său inițial caută să dezvăluie resortul intim al rațiunii active și identificatoare, pentru ca, ulterior, și anume în partea a doua a lucrării sale *Existența tragică*, să abordeze problema destinului omenesc pe pămînt. Este o încercare de sinteză originală și impresionantă, care apare evidentă cînd urmărești de aproape cursul ideilor.

Prin urmare, prima sa constatare îi apare indubitabilă : iraționalul limitează permanent și, într-un anumit sens, dialectic, deducția rațională. Existența, ca dat complex și infinit, apare dual. Dual, nu în înțelesul

[1] Cf. Meyerson Émile, *De l'éxplication dans les sciences*, t. I, Paris, Payot, 1921, p. 31 — 32.

[2] *Ibidem*, t. II, p. 181 și urm.

[3] *Ibidem*, t. I, p. 87.

clasic al terminologiei filozofice, ci dedublată în calitate de existență exclusiv obiectivă în raport cu rațiunea activă prin care *ceva* se raționalizează. Este un punct de vedere ontologic care implică, în filozofie, reflexul principiului cunoscut al incertitudinii formulat, în fizică, de Heisenberg. Nu poți obține concomitent o cunoaștere mai exactă și a poziției și a cantității de mișcare a obiectului microfizic, în funcție de o mărire corespunzătoare a puterii separatorii pentru mijlocul de observație. Raportul celor doi termeni — poziție și cantitate de mișcare — este invers proporțional și, ca atare, gradul de înțelegere apare ca îndoielnic. Aceasta în planul strict al experimentului clasic, în care nu s-a putut face uz de concluziile dezvoltate ale statisticii matematice. Pentru filozofie însă, care, asemenea artei, beneficiază și de alte mijloace, sau ar trebui să beneficieze de ele, se pune problema, chiar și independent de datele statisticii matematice, dacă ea poate rămîne la această margine a experimentului fizic. Și, implicit, dacă ea se oprește la argumentele cunoașterii pozitive.

Consecvent cu spiritul său atît de diferențiat și de critic, D. D. Roșca nu dă un răspuns în limitele gnoseologicului la această problemă. Dimpotrivă, afirmînd că „... riscăm mai puțin să avem deziluzii mărturisind că nu știm sigur anumite lucruri decît închipuindu-ne că știm cu certitudine ceea ce nu cunoaștem decît cu probabilitate" [4], e limpede că respinge orice încercare raționalistă de integrare. Dar și aceasta o face cu multă prudență. Pentru că D. D. Roșca — spirit larg, care deși se ridică împotriva dogmatismului aproape cu vehemență — este în același timp — spre deosebire de Meyerson — istoricul fidel al filozofiei și în această calitate, el admiră tot ce e uluitor și adînc în marii dogmatici raționaliști, și mai ales tot ce e uluitor și fundamental în dogmaticul Hegel.

Ca atare va face o a doua constatare de principiu, a cărei esență dialectică trimite nemijlocit la istoricitate. Așadar, nici iraționalul nu e definitiv [5], și, „... pentru ca raționalul să aibă sens, să existe, e necesar să existe iraționalul" [6]; prin urmare să existe contrariul — negativ al pozitivului care afirmă și care se determină astfel, aproape indiferent, prin acel alt-fel-de-a-fi al său. Observația e importantă și din ea ar decurge cu necesitate pentru un spirit mai puțin critic ideea integrării adevărurilor parțiale în adevărul absolut. D. D. Roșca, consecvent sie însuși, nu face acest pas. Și nu-l poate face pentru că, în această alternativă constructiv-sintetică, ar trebui să renunțe la punctul său fundamental de plecare. Constatarea rămîne pe această treaptă; ceea ce e totuși suficient pentru ca esența filozofiei să fie definită nu numai drept cunoaștere (pe care filozofia o conține *totdeauna*), ci și ca acel *plus* ce se adaugă la această porțiune de cunoaștere [7], în mod neîndoios și necontenit. Acest „plus" este, în cea mai adîncă a lui esență, de natură afectivă. Nu rațiunea e ultimul și supremul guvernor al cunoașterii, sau mai exact cunoașterea (cunoaștere privită în natura ei pozitivă) nu e unicul criteriu al meditației filozofice. Planul subiectivității este el însuși dual, în sens ontologic, nu psihologic, și filozofia devine astfel o „încercare de motivare — cu argu-

[4] D. D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filozofică*, București, 1934, p. 17.
[5] *Ibidem*, p. 78.
[6] *Ibidem*, p. 80.
[7] *Ibidem*, p. 18.

mente luate din cunoaștere — a unei atitudini morale-estetice în fața existenței ca totalitate, atitudine ale cărei resorturi secrete sînt de natură sentimentală" [8].

E o a treia constatare fundamentală care deplasează centrul de greutate de la o cunoaștere globală și absolută în sens raționalist (cunoaștere ale cărei perspective de desfășurare dogmatică sînt mărginite de irațional) la o atitudine integrală umană și, într-un fel funciară, care reacționează afectiv în fața unei totalități certe de existență.

Prin urmare, se impune distincția : există, pe de o parte, ca o relată sau ca un termen complex al unei relații determinate, totalitatea concretă de existență ; pe de altă parte, trei modalități reflexive posibile : 1) o totalitate rațională cu finalitatea ei nemijlocită de natură spiritualist-dogmatică ; 2) forma ei negativă, sau lipsa oricărei totalități de gîndire, formă care presupune o finalitate indeterministă și sceptică ; 3) o totalitate de atitudine, care e reacție afectivă și opțiune. Lăsînd între paranteze faptul că există și o altă modalitate, aceea a totalității de atitudine și de integrare dialectică a realului în planul cunoașterii, distincția se impune prin discreta-i subtilitate. D. D. Roșca se decide, și se decide ferm pentru a treia soluție. *Soluție progresistă la acea vreme, întîi pentru că se opune mitului spiritualist, în al doilea rînd pentru că afirmă caracterul istoric constitutiv al cunoașterii și, în al treilea rînd, pentru că, ocolind, sau respingînd scepticismul, susține necesitatea angajării depline a omului în desfășurarea istorică.* E vorba de o angajare afectivă în ultima ei esență, fapt care îl definește pe om ca aspirație și ca totalitate concretă în fața lumii. Desigur că pentru D. D. Roșca situația implică neîndoielnic o mare tensiune interioară și un sentiment tragic al existenței [9]. Dar această problemă, și în general chestiunea conștiinței tragice — ca o consecință firească a examenului critic —, precum și sentimentul răspunderii grave față de lume urmează ulterior să le analizăm. Pentru moment, reținem determinarea în acest fel a resortului intim care motivează aspirația legitimă — deși însoțită de frămîntări — a omului dintotdeauna spre infinit. Și facem observația de rigoare că soluția propusă nu intră în contradicție cu premisele impuse de însuși spiritul critic. D. D. Roșca e mult prea consecvent pentru a aluneca în asemenea contradicții. Lărgirea fundamentului, în vederea suprimării concluziei sceptice, nu ține de planul inteligenței raționalizatoare. Baza atitudinii filozofice e încercare de motivare morală cu argumente luate, e adevărat, din cunoaștere, dar prin aceasta ea nu devine cunoașterea însăși și nici nu se limitează la ea ; ea e tensiune interioară și opțiune.

E o soluție sintetică elevată, căreia cu greu îi poți găsi echivalențe în gîndirea europeană din primele trei decade ale secolului nostru. Totuși ea te face să meditezi pentru o clipă asupra unor cîștiguri exterioare ale antropologiei și în special asupra ideii de demnitate umană — idee de natură fenomenologică exprimată de Max Scheler. Dar aceasta e o chestiune legată mai mult de răspunsul la întrebarea : care e destinul omului în lume, și această întrebare are, în concepția lui D. D. Roșca, rolul ei distinct.

★

[8] D. D. Roșca, *op. cit.*, p. 17.

[9] *Ibidem*, p. 13.

Prin urmare, tensiunea interioară se determină acum diferențiat prin oscilarea între limita pusă certitudinii și năzuința sentimental-lirică spre absolut. În forma ei morală și indiferentă, ea e conștiință tragică a existenței și e tot una cu libertatea insului de a acționa. Iar formele ei concrete prin care se manifestă ca determinată sînt treptele posibile prin care ea se arată ca act.

Primul ei fundament a fost rațiunea activă care determină. Rațiunii i s-a impus însă acea limită irațională care e însuși contrariul ei. De aici nu decurge unificarea pe planul cunoașterii. Al doilea fundament este afectul. Iar afectul, în forma lui nediferențiată, poate fi descurajare secretă și, în esență, abținere. El devine pasiune spirituală în forma lui desfășurată, și e tot una cu nevoia de acțiune și de transformare creatoare a existenței. Ceea ce definește treptele însești ale conștiinței tragice.

Așadar, conștiința tragică e sau contemplație pură în forma ei nediferențiată pasivă, sau atitudine de mare tensiune lăuntrică ce „tinde prin nevoie de detentă să devină pasiune spirituală transformatoare de lume și hotărîtoare de soartă"[10].

În momentul acesta, D. D. Roșca optează pentru cea de-a doua atitudine filozofică.

Ajungînd la definirea conștiinței tragice, creată de constatarea acelei implacabile contradicții : certitudine-incertitudine, D. D. Roșca va căuta cu mijloace acum de natură sintetică să construiască, în planul moral, un sistem al încrederii depline în om și în destinul lui creator. Este motivul pentru care — fiind o construcție filozofică nereligioasă sau, într-un sens, pur și simplu antireligioasă — D. D. Roșca nu va analiza raportul Dumnezeu-om, pentru a trage de aici concluziile ce s-ar impune unei gîndiri necritice, ci va analiza omul în fața destinului său, cîteodată cutremurător, și poziția omului în lume, pentru a desprinde de aici semnificația acțiunilor mari ce pot avea un „rol decizător de soartă a existenței întregi"[11].

Dar pentru a ajunge la aceasta, face a patra constatare, fundamentală pe parcursul întregii *Existențe tragice*, și prima în ordinea examinării problemei destinului omenesc, observație ce poate fi considerată ca dată de analiza ce o precedă : forma socială a iraționalului este absurdul. Constatarea o deduce examinînd cu deosebită pătrundere și simț critic destinul omului și în special al talentului și al geniului în societatea modernă capitalistă.

Într-adevăr, absurdă apare sărăcia care minează creația și geniul în lumea burgheză, absurdă este zbaterea omului de talent pentru a dobîndi mijloacele sale elementare de existență, iar consecința acestei stări îngrijorătoare de lucruri este, pentru orice personalitate creatoare, înjositoare și gravă în toate implicațiile ei posibile. Pentru că lupta pentru aceste mijloace „dusă prea îndelungat și prea direct — arată gînditorul D. D. Roșca — sfîrșește prin a umili orgoliul sfînt și justificat al unei astfel de personalități. Drept urmare, foarte adeseori aceasta nu mai e în stare să reziste tentației de a-și « comercializa » producția. Comercializarea este și ea o capitulare în fața condițiilor exterioare stupide. Fiind însă capitulare indirectă, ea lovește mai puțin brutal amorul propriu. Lumea noastră meca-

[10] D. D. Roșca, *op. cit.*, p. 245.
[11] *Ibidem*, p. 232.

nizată și capitalistă, tinzînd să vadă în succesul bănesc semnul cel mai sigur al valorii cuiva, împinge cu brutalitate spre astfel de capitulări"[12].

Este evident să se întîmple așa, explică mai departe D. D. Roșca, deoarece „într-o societate în care succesul material este considerat drept semn vizibil al valorii umane intrinsece a cuiva, încurajat e cel ce nu-și încurcă viața cu tot felul de aspirații și idealuri neschimbabile în valori sunătoare de piață, cum sînt ideile generale și abstracte, nevoia de satisfacție estetică, scrupulele morale, sentimentele de delicatețe sufletească etc." [13]. Pentru ca observațiile critice să nu se oprească aici, D. D. Roșca sesizează caracterul și mai larg al modalității absurde în care se desfășoară viața în societatea capitalistă. Astfel va constata cu probitate : „starea deplorabilă în care continuă să trăiască și azi, mai ales azi, sute de milioane de ființe omenești (creatoare posibile de valori spirituale), cu toată aglomerarea și superfluul de bunuri materiale concentrate în mîinile cîtorva persoane și colectivități privilegiate, este un argument enorm de elocvent în formarea judecăților enunțate mai sus..." [14]. Fapt care dovedește nu numai simpatia sa caldă față de marxism din acea vreme (simpatie care se arată și ceva mai departe în cuprinsul *Existenței tragice* [15]), dar și caracterul deschis al atitudinii sale străbătute de un profund umanism și totodată de simțămîntul revoltei.

Revolta e totuși stăpînită și ea de simț critic. Nonsensul își găsește forma sa reflexivă. Reflexia subiectivă a absurdului este neliniștea. Și astfel se trece la a cincea constatare fundamentală care împinge examenul și mai departe. Prin neliniște, D. D. Roșca nu înțelege numai îngrijorarea în fața unui război posibil dorit de o „minoritate gălăgioasă" [16], sau acea formă a temerii care pune sub semnul îndoielii ziua de mîine, ci, dimpotrivă, sentimentul apăsător că valorile morale — valori care, chiar și atunci cînd au fost odată cîștigate, nu se conservă ca atare [17] cu certitudine absolută — pot fi alterate în esența lor proprie și să devină contrariul lor, sau pot fi chiar distruse de forțele oarbe ale naturii și ale omului.

Aici se află sursa, în planul ideii, a acelui splendid rechizitoriu pe care D. D. Roșca îl face fascismului în eseul său : *Europeanul Bărnuțiu* ; aici e baza teoretică a apărării ideii de drept nu numai a insului, ci a apărării acelei noțiuni de drept ce trebuie să se extindă, ca un atribut sacru, și asupra popoarelor. În acest sens, D. D. Roșca condamnă ideea de forță socotind-o ca imorală și aruncă blamul asupra acelei epoci care a făcut din absurd o categorie cu valoare de dogmă și care, „vrînd să fie mai « realistă » și mai puțin « naivă » decît toate veacurile ce-au precedat-o, a avut cea dintîi curajul să proclame chiar și în teorie ca maximă de conduită politică ideea că forța trebuie să primeze dreptul" [18].

Dar conceptul de drept nu este nou. Vorbind de caracterul luminat și european al vederilor lui Bărnuțiu, D. D. Roșca dezvăluie rădăcinile acestui concept în însăși filozofia lui Socrate, la sofiști și la stoici. El are

---

[12] D. D. Roșca, *op. cit.*, p. 122—123.
[13] *Ibidem*, p. 130.
[14] *Ibidem*, p. 159.
[15] *Ibidem*, p. 225—226.
[16] *Ibidem*, p. 159—160.
[17] *Ibidem*, p. 156.
[18] Idem, *Europeanul Bărnuțiu*, Sibiu, 1944, p. 6.

deci, în forma lui abstractă, caracter universal. Esențială e însă nu universalitatea sau formularea din nou a ideii date în baza acestei universalități, ci conservarea și aplicarea ei, în condițiile negării brutale a valorilor în societatea burgheză contemporană. De aceea D. D. Roșca va susține cu fermitate : „Conștiința Europeanului civilizat impune inteligenței acestuia — vrea, nu vrea — anume confruntări ale realității politice date în experiența de toate zilele cu amintitul ideal de drept. Tot ce se abate în practică de la linia de direcție trasă de acest ideal apare conștiinței într-adevăr clarvăzătoare ca fapt condamnabil și pe cît e cu putință de împiedicat" [19]. Împiedicare necesară, cu deosebire în dreptul internațional, în care abuzurile și abaterile de la normele de drept al popoarelor duce la cele mai revoltătoare încălcări ale normelor fundamentale de existență socială a oamenilor. Și D. D. Roșca observă : „ ... Oricît de puternică ar fi cantitativ o națiune, ea nu poate, fără încălcare și manifestă nedreptate, să suprime drepturile imprescriptibile ale altei națiuni, oricît de mică ar fi aceasta" [20].

Iată tot atîtea împrejurări și motive de îngrijorare care obligă nu numai insul, dar colectivitatea restrînsă și societatea întreagă să cultive valorile morale, idealul de drept, simțămintele nobile și ideile înaintate și generoase în sensul nu unilateral — al dobîndirii lor indiferente și, poate, într-o mare măsură mimate —, ci în acela al păstrării lor lucide, pentru a deveni și a rămîne categorii axiologice și teze raționale prin care însăși existența — existența aceasta contradictorie — poate apărea ca existență modificată. Este treapta superioară a conștiinței tragice, stadiu în care ea se manifestă ca pură încredere și generozitate diferențiată.

Momentul înseamnă — ceea ce reprezintă — trecerea la a șasea constatare fundamentală a examenului critic — conștiința deplină a *răspunderii* tragice, și aceasta e tot una cu cea mai înaltă libertate interioară devenită reală. Cu acest prilej, D. D. Roșca face precizarea extrem de importantă : „(aceasta) e libertatea activă înzestrată cu puteri transformatoare de lume, și nu numai libertate de simplu și, în ultimă analiză, neputincios protest... Această libertate a făcut prinți printre oameni și acești prinți au făcut din viața oamenilor realitate demnă să fie trăită" [21].

★

Ajuns în acest stadiu al libertății reale, omul nu mai e robul incertitudinii în concepția lui D. D. Roșca, pentru că el depășește — ca ființă întreagă — atît planul cunoașterii raționale cu toate implicațiile lui contradictorii, cît și pe acela al neliniștii resemnate. Aici se împlinește drumul sintezei și conștiința se umple de un nou optimism.

Cu ajutorul valorilor omul poate transforma deci existența, și această transformare e însăși condiția adevăratei cunoașteri. Mișcarea finală e reflexia inversă a începutului. Dar începutul nu mai e simplă constatare rațională, ci el e raționalul pe care l-a stăpînit pasiunea. În esența lăuntrică a stării de pasiune pulsează neliniștea, și această neliniște, în calitate

[19] D. D. Roșca, *Europeanul Bărnuțiu*, p. 9.
[20] *Ibidem*, p. 11.
[21] Idem, *Existența tragică*, p. 232.

de reflex al cunoașterii pozitive, nu mai e simplă incertitudine. Ea nu mai rămîne pură incertitudine, cînd, beneficiind de condiția de a aparține ființei întregi, de a fi a conștiinței concrete, cu grad de existență desăvîrșită, generează sentimentul răspunderii grave, și acest sentiment al răspunderii grave este în stare să ducă prin pasiune spirituală la realizarea actelor mari și la dezvoltarea libertății reale și profunde în om.

Viziunea devine fundamental optimistă. Cercul se închide și rațiunea stăpînită de spirit critic își găsește împlinirea pe un plan mai înalt. „Eu cred în om" — este declarația prin care D. D. Roșca își încununează și, poate, într-un anumit sens, își depășește concepția, zece ani mai tîrziu de la apariția *Existenței tragice*, și anume în eseul pe care l-am amintit, în *Europeanul Bărnuțiu*. „Cu alte cuvinte — explică textual D. D. Roșca — autorul acestui esseu scrie în 1944 despre Bărnuțiu pentru că, cu tot desfrîul de bestialitate care a acoperit pămîntul Europei, continuă să creadă în posibilitatea așezării unei lumi a dreptății". Același autor mărturisește acest optimism robust pentru că crede în om și în puterile lui de redresare. Crede în om, pentru că nu vede în el „numai un sclav al fatalității", ci-l știe „și servitor ascultător al rațiunii" [22].

Deducem de aici că experiența tragică a unui război îngrozitor cu toate ororile lui absurde, cu tot absurdul afirmării și desfășurării nazismului, pare a fi lărgit perspectiva gînditorului român în direcția acestei noi depășiri. Procesul revizuirii și autoîmbogățirii concepției sale a continuat evident. Pînă aici ne-a preocupat modul în care profesorul D. D. Roșca a pornit, în trecut, de la o atitudine pătrunsă, în substanța ei, de un spirit atît de singular critic, pentru a rămîne formă critică a rațiunii pînă la sfîrșit. Ne-au interesat consecințele acestei luări de atitudine, prin care a dărîmat niște idoli, pentru a construi pe plan sintetic o viziune, pe cît de prudentă, pe atît de optimistă în natura ei ultimă, viziune fundamental democratică și pătrunsă de cel mai înalt umanism.

Această viziune a ajuns la împlinirea ei în anii regimului democrat-popular în țara noastră. În lumina unei vaste experiențe spirituale opțiunea gînditorului devine fermă și definitivă : pentru om și demnitatea lui, pentru societatea socialistă și pentru acțiunea care netezește drumul spre această societate. Este o împlinire și totodată o depășire a idealului său de viață umană. Înțelegînd și participînd la experiența crucială pe care o face țara noastră de două decenii încoace, D. D. Roșca a ajuns în chip firesc pe pozițiile concepției materialismului dialectic despre lume. Mărturie vie este întreaga sa activitate după eliberare. Traducerea lui Hegel (9 volume), operă unică în felul ei în cultura noastră, studiile publicate în diferite reviste și încîntătoarele sale prelegeri de istoria filozofiei premarxiste scot în evidență la tot pasul aceeași mare inteligență critică, același spirit de finețe.

[22] D. D. Roșca, *Europeanul Bărnuțiu*, p. 18.

DEMNITATE UMANĂ ȘI NAȚIONALĂ LA D. D. ROȘCA

DE

PAVEL APOSTOL

„Pur mo venian li tuoi pensier tra i miei
con simile atto e con simile faccia,
si che d'entrambi un sol consiglio fei"
Inferno, XXIII

Cuvintele lui Dante redau o realitate spirituală, ce caracterizează raportul unora dintre intelectualii generației mele cu D. D. Roșca. Prezența lui în actele vieții noastre spirituale este un fapt neîndoielnic. El indică funcția socratică a gînditorului în evoluția acelora care-și făcuseră ucenicia sub îndrumarea lui sau petrecuseră cîțiva ani în binefăcător contact de idei cu el.

Prin atitudinea și, mai ales, prin *stilul* său de *gîndire*, D. D. Roșca îndemna la *curajul de a fi noi înșine*, prevenind împotriva pericolului de a aluneca „pe povîrnișul amăgirilor", reprezentate de certitudinile ticluite de pontifii ideologici ai burgheziei prin suspendarea conformistă a spiritului critic. Cutezanța în ordinea intelectuală, spune el, „e poate cea mai greu de dobîndit și de păstrat dintre puterile inteligenței".

Refractară oricărei dogmatizări — chiar și dogmatizării poziției proprii în cadrul unui sistem închis și închistat —, opera lui D. D. Roșca reprezintă o vie și stăruitoare invitație la examenul temeiurilor existenței, convingerilor și activității noastre.

Funcția socratică a învățăturii lui „D. D." — cum era numit, între noi, Profesorul — se realiza, mai cu seamă, prin „mișcarea", trezirea capacității, celor cu care venea în contact, de *a progresa în adevăr*, prin efort susținut, perseverență și aproximații succesive, cîntărite și verificate.

Poate alții vor izbuti să discearnă, cu mai multă siguranță, sursele acestei atitudini, socratică în înțelesul nobil al termenului. Nouă ne este greu să decidem dacă această *forma mentis* își trage originea dintr-o anonimă tradiție rurală — asemenea zîmbitoarei și ironicei erudiții populare a lui Creangă, atît de magistral surprinsă, în esența ei, de regretatul George Călinescu — sau, dimpotrivă, ea a înflorit în continuarea tradiției cărturărești vii a moraliștilor francezi. Mai aproape de adevăr ni se pare presupunerea că în făptura acestui sălișteau, pătruns de austera pasiune spinoziană pentru adevăr, dar trăind, cu aceeași sinceritate, plăcerile

Rev. filoz., **13**, *10*, p. 1271–1279, București, 1966

unei conversații ori desfătările vieții, s-au întîlnit, într-o neașteptată însă viabilă sinteză, subtilitățile civilizației sătești de pe meleagurile noastre cu exigențele de raționalitate și criteriile de valorificare ale umanismului european. Aici, în această sinteză, prefigurată, poate, de umanismul cronicarilor, va găsi — ne place să credem — și viitorul cercetător al operei lui D. D. Roșca *la faculté maîtresse* a personalității sale: trăind cu un deosebit simț al răspunderii problemele destinului poporului său, el a fost și a rămas un autentic *european*, fiu al acestei patrii spirituale, care a dăruit modelul elin al *kalokagathiei*, îmbinat cu idealul dragostei de oameni, orientări continuate, amîndouă, prin tradiția umanismului aliat cu știința și tehnica, împlinită în concepția marxist-leninistă despre om...

★

Raționalist, în sensul hegelian al cuvîntului, adică adept al rațiunii *comprehensive*, care-și lărgește și-și relativizează necontenit limitele pentru a cuprinde realul divers în neistovită devenire, D. D. Roșca a parcurs treptele unei evoluții organice spre pozițiile materialismului dialectic și istoric, refăcînd, oarecum pe cont propriu, drumul istoric de la hegelianism la marxism. Încă în *Existența tragică* (1934), el a înțeles că „*dinamita care a spart sistemul hegelian a fost chiar metoda hegeliană*"[1]. În aceeași lucrare, D. D. Roșca scria „din cauza cenzurii, într-o formă cam ermetică" — cum o să precizeze el însuși mai tîrziu[2] — despre „puterea uriașă" cu care se afirmă leninismul în contemporaneitate.

Îndrăgostit al adevărului pur, gînditorul „coboară în arenă" în anii dictaturii antonesciene. Prin scrisul său, mai ales în paginile revistei sibiene „Luceafărul", el condamnă, în numele omeniei și al dragostei de neam, „forma monstruoasă a capitalismului zilelor noastre"[3], fascismul și ideologia acestuia, „noua sofistică".

Înfierînd „noua sofistică, importată de pe meleaguri străine", care promova o concepție opusă tradiției umanismului european și, cu tot epitetul de „națională" pe care și-o atribuia, „rupe în realitate cu vechi și pînă acum tari credințe românești", D. D. Roșca arăta, în plină dictatură antonesciană, că libertatea și demnitatea națională, interesul național pot fi apărate cu eficiență numai pe baza principiului „dreptului la viață al tuturor neamurilor"[4]. „Am da dovadă de lipsă de pricepere a intereselor noastre naționale, de inconștiență chiar, dacă...am lega temeiurile drepturilor noastre de o concepție" ca aceea a „noii sofistici", adică a fascismului[5].

---

[1] D. D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, București, 1934.

[2] Idem, *Realizări și realități în U.R.S.S.*, Sibiu, 1944, p. 32.

[3] Idem, *Puncte de sprijin*, Sibiu, 1943, p. 55.

[4] *Ibidem*, p. 73.

[5] *Ibidem*, p. 137. — Examinîndu-și retroactiv ideile, expuse în paginile „Luceafărului", D. D. Roșca scria, pe bună dreptate, în 1945 că ele pledau „pentru idealuri politice comune întregii lumi civilizate, pentru o orînduire politică și socială care să asigure condiții optime și drepte de viață pe seama *tuturor* celor ce muncesc... contra șovinismului și a ideii de rasă și contra totalitarismului ridicat pe această nefastă idee" (D. D. Roșca, „*Rezistențe*" *și* „*limpeziri*", Sibiu, 1945, p. 5; vezi și „Luceafărul", I, p. 298—305; III, p. 83—87, 298—304; IV, p. 123—133).

Convingerea adîncă a lui D. D. Roşca a fost că toate popoarele sînt legate printr-o comunitate de interese, bazată pe respectul reciproc al libertăţii şi suveranităţii. De aceea, în plin delir fascist, el scria : „Ne-am putea însă întreba dacă, privind lucrurile mai adînc, interesul... nostru nu concordă cumva cu acela al tuturor popoarelor, mari şi mici?

În ce ne priveşte, credem, cu hotărîre, că da!"[6].

În constiinţa generaţiei mele, care a trăit ororile celui de-al doilea război mondial, va fi săpată, cu litere de neşters, înaripata mărturisire de credinţă umanistă, pătrunsă de patriotică îngrijorare, pe care D. D. Roşca a opus-o, în 1942, furiei ucigaşe :

„Fac parte — scria el — dintr-o generaţie de intelectuali care, cu puţine excepţii, a luptat şi luptă cu putere să-şi păstreze mintea înţelegătoare pentru toate formele de viaţă şi de creaţie omenească, sub orice latitudine geografică şi în orice epocă s-ar fi manifestat ele <...> noi am crezut şi credem că, o dată cu mintea creşte şi puterea sentimentului de legătură ce ne uneşte cu fraţii de acelaşi sînge şi soartă şi, dincolo de ei, cu străinii care, peste deosebirile de aspiraţii şi interese particulare ale neamului lor, recunosc împreună cu noi evidenţa cîtorva adevăruri şi sfinţenia cîtorva comandamente morale elementare <...> care obligă conştiinţa inşilor şi popoarelor civilizate în chip necondiţionat şi-n orice împrejurări.

Altfel spus, cei mai mulţi din generaţia mea am crezut şi credem cu hotărîre că, dincolo de deosebirile trupeşti şi sufleteşti care despart neamurile, există un patrimoniu spiritual comun, bun al tuturor semiinţiilor pămîntului <...>.

Evidenţa şi caracterul universal normativ al acestor adevăruri nici un individ şi nici un popor nu le poate nega, fără să renunţe în acelaşi timp la omenia lui, şi în consecinţă, fără să caute să înlăture condiţiile care fac imposibil un început de bunăînvoire între neamuri"[7].

Din perspectiva acestui umanism larg înţelegător şi întemeiat pe criterii etice, filozoful schiţase acea „formă ideală de organizare a vieţii omeneşti" care permite „să fie înlocuite de maşină forţele umane pretutindenea unde iniţiativa individuală[8] nu e indispensabilă. O astfel de înlocuire ar crea apoi *pe seama tuturor* acea liberare şi răgaz care ar oferi, iarăşi *pe seama tuturor*, condiţii de înflorire maximă a puterilor creatoare de valori spirituale" [9].

Faţă de socialism, gînditorul are o atitudine afirmativă, solidar cu cei „ce n-au aşteptat anul 1944... spre a-şi culege informaţii nepărtinitoare". D. D. Roşca a ţinut să precizeze, după Eliberare, temeiurile acestei aprecieri pozitive, care era, în acelaşi timp, şi o adeziune. Pentru

---

[6] D. D. Roşca, *Puncte de sprijin*, p. 138.

[7] *Ibidem*, p. 66—67.

[8] În acest context, expresia „iniţiativa individuală" desemnează „acţiunea fizică a insului", şi nu principiul economiei capitaliste liberale.

[9] D. D. Roşca, *op. cit.*, p. 146. După 1944, gînditorul reaminteşte, cu referire la textul citat mai sus, că el „cu ani înainte, îşi exprima convingerea că mulţimile muncitoare au *drept imprescriptibil* nu numai la bunăstare materială, ci, implicit, şi la acel răgaz şi libertate care singure pot crea *pe seama tuturor* condiţii favorabile pentru ecloziunea şi propăşirea unei vieţi spirituale cu adevărat omenească" (D. D. Roşca, *Realizări şi realităţi*..., p. 27).

el, criteriul esențial în judecarea unui sistem de producție „îl dă gradul în care... <aceasta> reușește să amelioreze condițiile de viață materială și morală a celor ce muncesc, a *tuturor* celor ce muncesc".

Or, din acest punct de vedere, prin desființarea economiei capitaliste, socialismul „își răsfrînge efectele-i binefăcătoare *în întregime* asupra *tuturor* celor ce muncesc", realizînd „pe deplin siguranța muncii", fiindcă „*a desființat radical exploatarea*" [10].

Din această întemeiată convingere pornește apelul său adresat tuturor conștiințelor și mai ales tineretului „să pășească . . . cu modestie pe drumul pe care de la 23 August s-a angajat cu hotărîre neamul nostru" [11].

★

Motivele acestei opțiuni sînt mai adînci decît am izbutit să sugerăm pînă acum.

În ajunul celui de-al doilea război mondial, D. D. Roșca hotărnicise „punctele de sprijin" ale concepției sale în *Existența tragică* (1934), o dezvoltare a ceea ce el considera viabil, pe atunci, în *metoda* dialectică hegeliană, înțeleasă ca încoronare a raționalismului european, îmbogățit cu plasticitatea și comprehensiunea realității și a vieții.

Împotriva raționalismului dogmatic, absolutist și incapabil de a sesiza realul în complexitatea lui dinamică, raționalismul hegelian avea în ochii lui D. D. Roșca meritul de a fi dovedit că *existența e devenire*.

Așezînd ideea „veșnicei deveniri" la temelia viziunii sale despre lume, D. D. Roșca a relevat că această concepție instaurează în cultura europeană nu numai o *teorie* nouă, ci și o *nouă formă de sensibilitate* : dialectica este un *stil de gîndire*, dar, totodată, și un stil *de viață*.

Înrudirea dintre stilul de gîndire și stilul de viață rezultă din *unitatea existențială, ontică a cunoașterii și a vieții*, care, amîndouă, înseamnă „a da lucrurilor un sens în raport cu noi înșine" [12] în cadrul procesului de transformare a lumii. D. D. Roșca depășește, astfel, opoziția dintre viață-existență și cunoaștere din „filozofia vieții" (*Lebensphilosophie*), care reprezenta pe atunci forma cea mai răspîndită a ceea ce va fi mai tîrziu existențialismul. În același timp, el respinge opoziția statuată de neokantieni între cunoaștere și valorificare, relevînd, pe bună dreptate, că valorificarea nu este o funcție adăugată ulterior constatării, ci este simultană cu aceasta, dar mai fundamentală, în sensul de a fi originară, primitivă[13]. „Valorile spiritului nu sînt simple plăsmuiri subiective ale noastre, ci sînt *aspecte reale ale existenței*, aspecte pe care spiritul le descoperă acolo unde se găsesc dinainte, adică în însăși substanța primă a existenței" [14] (subl. ns.).

În această lume în devenire, gînditorului i se pare că aventura și posibilitatea imprimă vieții un caracter tragic. Concluzie care apropie concepția lui D. D. Roșca de existențialism. Gînditorul nostru refuză

---

[10] D. D. Roșca, *Realizări și realități...*, p. 26 și urm.
[11] Idem, *„Rezistențe" și „limpeziri"*, p. 11.
[12] *Idem, Existența tragică*, p. 197.
[13] *Ibidem*, p. 60—63.
[14] *Ibidem*, p. 219.

însă implicaţiile negative ale acestei poziţii, arătînd că acestei nesiguranţe tragice i se opun, învingînd-o, forţele umane creatoare, personalitatea eroică, prin lupta pentru sporirea libertăţii şi a răspunderii umane. Soluţia e discutabilă, dar semnificativă pentru *umanismul* lui D. D. Roşca, orientat în direcţia *acţiunii concrete* de afirmare a libertăţii şi demnităţii omeneşti.

Apărut ca produs al unei evoluţii naturale, omul îşi realizează umanitatea, opunîndu-se purei necesităţi naturale : „evoluţia istorică e rezultatul unei lupte de fiecare clipă, dusă de om, fiinţă spirituală, *contra* naturii"[15]. Această *lume umană*, cu valorile ei specifice, constituie datul fundamental şi, în acelaşi timp, menirea umanităţii.

★

Aderarea lui D. D. Roşca la cauza socialismului a fost firească, deoarece ea izvora nu numai din înţelegerea unui comandament naţional şi uman superior, ci şi din logica internă a propriei sale concepţii : „o filozofie nu se improvizează cînd vrei şi cum vrei"[16].

În acţiunea practică, D. D. Roşca s-a situat de la începutul revoluţiei populare alături de clasa muncitoare ; procesul de identificare, pe plan teoretic, a fost, firesc, mai complex şi mai îndelung.

Cu toate acestea, încă din 1947, în seminarul de filozofie, condus personal de prof. D. D. Roşca, s-a studiat sistematic poziţia materialismului dialectic şi istoric în problema categoriilor fundamentale ale filozofiei ; iar *cu un an înainte de reforma învăţămîntului*, în cadrul catedrei girate de el, s-a ţinut primul curs de filozofie marxistă de la Universitatea din Cluj, intitulat, *Introducere în teoria marxistă a cunoaşterii*.

Contribuţia profesorului Roşca la predarea istoriei ştiinţifice a filozofiei universale este mult prea cunoscută ca să mai stăruim asupra ei, iar lucrările publicate în ultimii ani constituie o contribuţie de originalitate incontestabilă la interpretarea materialistă a operei lui Hegel[17].

Cercetînd într-o perspectivă interesantă filozofia hegeliană, D. D. Roşca relevă ceea ce el consideră a fi „materialismul metodologic" al acesteia. Pe temeiul acestei interpretări, schiţate deocamdată numai în linii mari, ca „ipoteză de lucru şi o perspectivă de interpretare posibilă", el defineşte ideea absolută hegeliană ca „existenţa în totalitatea ei". „În consecinţă, momentul « natură » al ideii absolute nu poate fi « scos » analitic din momentul ei logic (din « ideea în sine », din « ideea logică »), ca şi cînd acesta *ar conţine în el* realitatea concretă, materială... Ceea ce « iese » din natura sintetică, dialectică a « Ideii » este *necesitatea dialectică a afirmării existenţei naturii, şi nu existenţa naturii*"[18]. Firesc, nu este locul să cercetăm *hic et nunc*, această interpretare. Ceea c

---

[15] D. D. Roşca, *Puncte de sprijin*, p. 71.

[16] *Ibidem*, p. 57.

[17] *Despre concept la Hegel*, în „Cercetări filozofice", 1956, nr. 4 ; *Stil de gîndire şi de exprimare la Hegel*, în „Studia Universitatis V. Babeş-I. Bolyai", t. II/1, s. III, fa *De la signification de certains termes hégéliens*, în *L'Homme et la société contemporaine*, Buc 1963 ; *De quelques éléments positifs dans la dialectique de Hegel*, în „Acta logica", an. V nr. 6 ; *Recitind Logica lui Hegel*, I şi II, în „Revista de filozofie", t. 12, 1965, nr. 7 şi

[18] D. D. Roşca, *Recitind Logica lui Hegel*, p. 1 037—1 038.

urmăream să relevăm este faptul că în această exegeză D. D. Roşca îşi propune să ducă mai departe înţelegerea *materialistă* a dialecticii hegeliene şi se reclamă de la indicaţiile lui Lenin.

Elaborarea acestei interpretări noi s-a desfăşurat paralel cu opera inestimabilă de traducere a *Ştiinţei logicii* (Logica mare), a *Prelegerilor de istorie a filozofiei* şi *de estetică* ale lui Hegel. Poate nu este lipsit de interes să amintim în legătură cu aceasta emoţionantele scrisori ale lui D. D. Roşca din ultimii 9—10 ani. În aceste pagini umplute cu scrisul mărunt şi ordonat al profesorului, izbucnirile de entuziasm alternau cu veşti îngrijorătoare despre agravarea bolii sale de ochi, care-i ameninţa, la un moment dat, chiar vederea. D. D. Roşca mărturisi într-o scrisoare din 1958 că nu-şi poate explica „furia" cu care lucrează decît ca o răsfrîngere, în spiritul său, a avîntului constructiv care cuprinsese ţara. Cu sufletul îndurerat primeam apoi informaţiile despre degradarea ameninţătoare a vederii din cauza muncii intense, de zi şi noapte, la tălmăcirea lui Hegel. Erau clipe în care cei ce l-am cunoscut ne puneam întrebarea dacă D. D. Roşca nu va plăti cu lumina ochilor darul nepreţuit pe care îl oferă culturii române socialiste. Nu îndrăzneam însă să sugerăm zăgăzuirea acestei pasiuni creatoare, în focul căreia el şi-a regăsit tinereţea şi, pînă la urmă, sănătatea.

Mulţi îl cunosc pe D. D. Roşca drept un om extrem de ponderat, care-şi cîntăreşte cuvintele şi-şi drămuieşte efortul. În realitate, gînditorul a fost şi a rămas un pasionat al filozofiei, care trăieşte momente de incandescentă dăruire. Condiţiile activităţii creatoare în România socialistă, în care nu mai reînvie spectrul acelei atitudini de dispreţ faţă de filozofie, care îl chinuise şi-l neliniştise în trecut, i-au dăruit din nou „minunata şi sfînta beţie a tinereţii".

★

Integrarea în spirit creator a filozofului D. D. Roşca în cultura României socialiste îşi are izvorul teoretic în concepţia sa despre lume; *ideea de demnitate umană şi naţională* joacă rolul unui motiv conducător în dezvoltarea cugetării sale.

Am arătat mai înainte cum încă în *Existenţa tragică* D. D. Roşca a cercetat *calea* învingerii contradicţiilor condiţiei umane. Tragismul atribuit lumii în devenire a fost depăşit prin afirmarea existenţei unui univers *uman* de valori, opus necesităţii naturale, „oarbe". Dăinuirea în orizontul acestor valori — obiective întrucît reflectă „aspecte reale ale existenţei" — îi conferă fiinţei umane un *statut ontologic* deosebit, caracterizat prin activismul ce-i este specific. Acţiunea este realizarea sensului adînc al modului de existenţă a omului, constînd în lărgirea necontenită a marginilor libertăţii condiţiei umane şi în creşterea puterii de creaţie.

Acest statut ontologic propriu omului se exprimă în „sentimentul conştiinţa demnităţii umane", capabilă să asigure o permanentă valorificare *etică* a existenţei, „o unitate de atitudine, o linie de conduită în viaţă".

Ideea de demnitate omenească inspiră „eclosiunea marilor creaţii de cultură"[19] şi, totodată, garantează simţul proporţiilor şi modestia. Ea

[19] D. D. Roşca, *Puncte de sprijin*, p. 116.

îşi găseşte expresia în ceea ce D. D. Roşca înţelegea atunci prin *spirit*: „inteligenţă ce *ascultă* de comandamente etice"[20].

Demnitatea umană este, firește, condiţie, dar, în acelaşi timp, şi *destinaţie* a omului. Ea impune „mari exigenţe", „virilă stăpînire de sine" şi „scrupul intelectual". De aceea, „luciditatea <...> e cea mai preţioasă şi cea mai greu de păstrat virtute a inteligenţei"[21], iar aceasta implică „dreptul de liber examen şi de repudiere a oricărei autorităţi în materie de gîndire ştiinţifică"[22].

În numele acestei demnităţi constată D. D. Roşca un „antagonism ireductibil... între două atitudini diferite în faţa realităţii şi a vieţii"[23]: dogmatismul şi antidogmatismul. Filozoful respinge ca nedemn procedeul dogmatic care înseamnă o „îngustare a conştiinţei", „atrofierea puterilor afective ale sufletului " şi duce la „barbarizare". El pledează pentru o filozofie critică şi luminată prin „contact intim cu progresele ştiinţei"[24]. Ştiinţa are repercusiuni asupra „întregului fel de a fi al omului". Numai astfel filozofia îşi poate îndeplini „funcţia liberatoare"[25], adîncind şi potenţînd sentimentul demnităţii umane.

☆

Aceasta ar fi de altfel şi izvorul conştiinţei demnităţii naţionale. Capacitatea de afirmare a unei naţiuni „creşte în proporţie directă cu adîncimea pe care a atins-o sentimentul de demnitate în conştiinţa membrilor ei". De aceea, opunîndu-se cu hotărîre încercărilor laşe şi penibile de a justifica ştirbirea integrităţii teritoriale şi a suveranităţii naţionale, gînditorul scrie: „Opinia publică a unui neam cu puternică conştiinţă a demnităţii sale nu acceptă în nici o împrejurare ca laşitatea să fie botezată... prudenţă"[26].

Recapitulînd învăţămintele istoriei româneşti şi mai ales experienţa anilor de rezistenţă împotriva „noii ordini" hitleriste, clădită pe încălcarea demnităţii şi suveranităţii naţionale, D. D. Roşca repudiază cu dispreţ doctrina şi practica aservirii altor naţiuni faţă de pretinsul „popor superior". Libertatea, spune el, „defineşte însăşi omenia noastră"[27].

Importanţa teoretică a ideii de demnitate naţională şi sensul pe care-l atribuie categoriei de naţiune „e implicat — scrie D. D. Roşca — în concepţia mea generală despre lume şi-n ideile mele despre valoarea omului"[28].

Naţiunea, după D. D. Roşca, este cea mai durabilă formă de comunitate umană, permiţînd diferenţierea maximală a capacităţilor individuale şi realizarea libertăţii personale. „Naţiunea ca atare nu e valoare numai graţie simplului fapt că există. Existenţa ei se justifică prin valorile de cultură pe care ea le face posibile"[29].

---

[20] D. D. Roşca, *Puncte de sprijin*, p. 79. Este semnificativă pentru această înclinare spre perspectiva etică alăturarea unor determinaţii axiologice, morale la termenul de „inteligenţă" („inteligenţă onestă", p. 6; „cunoaştere dreaptă", *Realizări şi realităţi*..., p. 4—5).

[21] *Ibidem*, p. 162.

[22] Idem, *Pentru respectul terenului necunoscut*, Bucureşti, 1930, p. 6.

[23] Idem, *Puncte de sprijin*, p. 180—181.

[24] *Ibidem*, p. 232.

[25] *Ibidem*, p. 162.

[26] *Ibidem*, p. 116.

[27] *Ibidem*, p. 122.

[28] *Ibidem*, p. 129.

[29] *Ibidem*.

Naţiunea devine, astfel, în viziunea lui D. D. Roşca, principala comunitate socială menită să asigure actualizarea potenţelor incluse în condiţia umană. Umanistul Roşca se delimitează, totodată, faţă de ideea intoleranţei naţionale şi a înfiorătoarei sale realităţi în sistemul politic impus Europei de atunci de către nazism. „Aservirea politică a unei naţiuni de către alta nu-şi găseşte niciodată justificare de drept". Fiecare naţiune are un drept inalienabil la existenţă şi la libertate, argumentează el, căci „fiecare popor reprezintă o valoare unică în lume, adică nici unul nu poate fi înlocuit absolut prin altul".

„Fiecare naţiune, mică sau mare, puternică sau slabă materialiceşte, este în principiu un rezervor de puteri creatoare de cultură originală"[30].

Faptul că acest mesaj adînc pătruns în conştiinţa demnităţii naţionale şi organic întemeiat pe o răspicată concepţie umanistă asupra demnităţii omului a fost rostit de pe pămîntul sfîşiat al Transilvaniei îndurerate din anii 1940—1944, i-a dat o putere de pătrundere în mase şi o forţă mobilizatoare exemplară. Din suferinţele îndurate de poporul său, gînditorul a extras valorile pure şi trainice ale *omeniei*, dovedind în plus capacitatea conştiinţei naţionale româneşti de a se afirma în orizontul umanismului european. Concluzia practică trasă de D. D. Roşca viza la încadrarea României în rîndurile Naţiunilor Unite, concluzie care, deşi într-o formulare destinată să ocolească restricţiile cenzurii, apare limpede în aceste rînduri scrise în 1943 : „Văd organizaţii politice internaţionale durabile numai printre cele ce nu vor căuta să aservească nici o naţiune conştientă de drepturile ei în slujba unor scopuri imperialiste, aducătoare de profit altei sau altor naţiuni"[31].

Gînditorul opune, aşadar, intoleranţei fasciste ideile unui umanism cu profunde rădăcini autohtone, care-şi găseşte justificarea în sinteza armonioasă a ideilor de demnitate umană şi naţională. Împletirea acestui umanism în şi prin transformările revoluţionare ce au avut loc de la 23 August 1944 încoace, o salută şi o sprijină apoi filozoful cu devotament. În cultura României socialiste îşi regăseşte el scopul străduinţelor de mai înainte : „o cultură românească superioară, producătoare de valori universale omeneşti" [32]

*

„D. D." a împlinit 70 de ani.

Rodul creaţiei sale filozofice din anii României socialiste stă mărturie despre neistovita tinereţe spirituală a gînditorului. Îmbogăţită prin strădania de a asimila marxismul, cugetarea lui D. D. Roşca se distinge prin calităţile remarcate încă din momentul apariţiei tezei sale despre *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine, teoretician al cunoaşterii şi al artei*[33] : capacitatea de a *revela esenţialul* unei filozofii[34], noutatea şi profunzimea interpretărilor[35], gîndire şi informaţie remarcabilă[36], „perfectă luciditate"

[30] D. D. Roşca, *Puncte de sprijin*, p. 136.

[31] *Ibidem*, p. 149.

[32] *Ibidem*, p. 39.

[33] *L'influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art*, Paris, 1928, şi teza complementară : Hegel, *Vie de Jésus*, trad. et intr., de D. D. Roşca, Paris, 1928.

[34] F. Strowski, membru al Academiei franceze, în recenzia cărţii lui D. D. Roşca din „Le Figaro" (29 decembrie 1928).

[35] E. Seillère, membru al Academiei franceze, în „Le Journal des Débats" (20 martie 1929).

[36] N. Iorga, în „Revue historique" (aprilie-iunie 1929).

aliată cu analiză minuţioasă[37], perspicacitate şi fineţe, subtilitate îmbinată cu o „logică sănătoasă"[38].

Potenţate prin experienţa a patru decenii scurse de la publicarea primei sale scrieri, care l-a situat pe un loc de cinste în literatura europeană de specialitate, aceste particularităţi ale stilului său de gîndire se integrează azi în fizionomia spirituală a filozofului, figură reprezentativă a culturii noastre de azi, care întruchipează *in actu* sinteza *omeniei* româneşti cu valorile umanismului universal.

[37] E. Brèhier, cunoscut istoric al filozofiei, în „Revue d'Histoire de la philosophie" (iulie-septembrie 1929); la fel şi H. Gouhier în „Les Nouvelles littéraires" (22 februarie 1930).

[38] Ion Petrovici şi Marin Ştefănescu (vezi *Pentru respectul...*, p. 27).

RECONSTITUIREA UNUI UNIVERS

DE

DUMITRU GHIŞE (Cluj)

În relieful atît de frămîntat al gîndirii omeneşti, cu abisurile şi piscurile lui ameţitoare, „ţinutul" lui Hegel e o ţară binecuvîntată. Binecuvîntată pentru bogăţia şi multiformitatea ei, pentru că e un „concept concret" — în sensul hegelian al termenului —, pentru că ea a fost primul humus pe care a crescut cugetarea dialectică, conştient şi sistematic elaborată.

Locul şi importanţa operei hegeliene în istoria filozofiei au fost nu o dată subliniate. În ciuda mistificării idealiste la care Hegel îşi supusese propria-i dialectică, clasicii marxism-leninismului în repetate rînduri au elogiat ceea ce Lenin numea „cea mai grandioasă cucerire a filozofiei clasice germane". Sîmburele raţional al gîndirii hegeliene face parte, după cum se ştie, din moştenirea cea mai de preţ pe care filozofia premarxistă ne-a lăsat-o, moştenire care, preluată critic şi dezvoltată calitativ de filozofia marxistă, a rodit într-o nouă constelaţie a gîndirii, fiind „materie" primă a constituirii filozofiei ca ştiinţă.

Urcuşul spre surse — şi filozofia hegeliană este unul din izvoarele teoretice ale marxismului — nu este o simplă operaţie de documentare, de arhivă istorică, aşa după cum reconstituirea itinerarului unui fluviu nu înseamnă o simplă operaţie de cartare geografică. Importanţa cunoaşterii acestor surse, mai ales cînd e vorba de fluviul gîndirii umane, are o dublă însemnătate : şi teoretică şi practică. Nu întîmplător Lenin, în testamentul său filozofic, consideră că una din sarcinile importante ale fiecărui marxist este aceea de a-l studia pe Hegel. În celebrele sale conspecte, autorul *Caietelor filozofice*, sub impresia puternică şi directă a lecturii textului hegelian, nota, într-o formă aforistică, o semnificativă îndemnare : „Nu poţi înţelege pe deplin « *Capitalul* » lui Marx, şi mai ales capitolul I, fără *să fi studiat temeinic şi fără să fi înţeles* (subl. ns.) *întreaga* Logică a lui Hegel".

Îndemnul leninist de a-l citi *materialist* pe Hegel este, în fond, un mare, dificil şi totodată necesar program de lucru. Necesar, deoarece, asumîndu-ţi un asemenea program, profitul, în sensul cel mai bun al cuvîn-

Rev. filoz., 13, 10, p. 1231—1236, Bucureşti, 1966

tului, este enorm. Cel ce a străbătut meandrele gîndirii hegeliene și, mai presus de toate, a reușit, așa cum spunea Lenin, să înțeleagă ceva se simte „încărcat de primăveri", înălțat pe o culme care îi deschide în față orizonturi și adîncimi nebănuite. Iată de ce, la timpul său, Marx îi reproșase lui Dietzgen faptul că nu-l studiase pe Hegel, iar Engels îi aduce grave acuze critice lui Liebknecht pentru ușurința cu care expediase problema moștenirii filozofului clasic german.

Dar, să precizăm, cunoașterea și valorificarea moștenirii hegeliene nu presupun un simplu beneficiu intelectual individual. Ea se înscrie direct în aria unui act de cultură mai larg, a unui act de cultură cu un cert caracter de universalitate și colectivitate umană. Înrîurirea ei pozitivă vizează nu numai aspectele formale ale unei culturi, ci și conținuturile ei adînci de gîndire, poziția pe care se așază și modul intim în care se structurează *con-ceperea* lumii, a fenomenelor. Căci dialectica, „cea mai cuprinzătoare, mai bogată în conținut și mai profundă teorie a dezvoltării" (Lenin) — surprinsă cu atîta suplețe și bogăție de determinații de cel care a fost Hegel —, e fecundă, e o potențialitate mereu vie și care se transformă în act în toate zonele vieții spirituale creatoare : nu numai în filozofie, ci și în politică, în știință, în artă etc. Și, pentru a deveni dialectician în autenticul sens al cuvîntului, în intimitatea, în fiecare clipă de „respirație" a gîndirii, e bine, e necesar să-l *sludiezi* și *restudiezi*, să-l *înțelegi* — printre altele, dar nu în ultimul rînd — și pe Hegel. Nu pentru că acest mare gînditor ar fi adus soluții de gîndire date odată pentru totdeauna, nu pentru că acest gînditor ar fi infailibil (uneori Hegel e tot atît de naiv pe cît e de genial) și de nedepășit. Marxismul însuși i-a evidențiat cu precizie infinitezimală carențele speculative și limitele gîndirii sale. El trebuie studiat însă chiar și numai pentru motivul că opera lui e o înaltă școală de gîndire iar ideile lui reprezintă un permanent ferment, sînt încărcate de sugestii și invită permanent la gîndire. Iar gîndirea unui marxist se caracterizează, trebuie să se caracterizeze, prin permanența unui neastîmpăr creator...

Engels, în *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, surprinde în termeni limpezi valorile permanente, mereu actuale ale gîndirii lui Hegel. Acest filozof — scrie Engels — „...nu a fost numai un geniu creator, ci și un om de o erudiție enciclopedică, ceea ce a spus el în toate aceste domenii a făcut epocă. Se înțelege de la sine că, date fiind necesitățile «sistemului», el s-a văzut nevoit să recurgă destul de des la acele construcții forțate împotriva cărora pigmeicii săi dușmani continuă pînă în ziua de azi să protesteze atît de scandalizați. Dar aceste construcții nu constituie decît cadrul și schelăria operei sale ; dacă nu ne oprim în mod inutil asupra lor, dacă pătrundem mai adînc în impresionantul edificiu, găsim comori nenumărate, care-și păstrează valoarea lor deplină și astăzi".

Argumentele care să pledeze pentru necesitatea cunoașterii operei lui Hegel pot fi înmulțite *ad libitum*, ele putînd fi extrase din opera însăși. Nu ne-am propus însă acest țel, deși nu ar fi lipsit de interes. În fond, lucrurile sînt, în principiu, limpezi și univoce pentru gînditorii marxiști chiar dacă argumentele aduse în sprijinul tezei sînt diferite sau nici n-au fost încă scoase toate la iveală. În literatura filozofică actuală

din ţara noastră, interesul pentru gîndirea lui Hegel este bine statornicit şi faptul este relevat de numeroasele studii sau chiar de unele cărţi de respiraţie mai largă, care au apărut pe marginea operei hegeliene. Dar, dacă pînă acum cîţiva ani interesul pentru Hegel era, pentru marea majoritate a cititorilor de texte filozofice, un „ideal" greu accesibil — greu accesibil pentru că Hegel nu putea fi citit decît în original sau tradus într-o altă limbă străină, de exemplu în franceză sau în rusă —, iată că acum, graţie unor eforturi al căror merit nu poate fi îndeajuns subliniat, o bună parte din opera lui Hegel a fost tradusă în limba română şi urmează ca într-un timp scurt să apară şi restul.

Pînă acum, din monumentala operă hegeliană a apărut, în Editura Academiei, aşa-zisa *Logică mică* (partea I, *Logica*, din *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*), *Prelegeri de istorie a filozofiei* (vol. I şi II) şi *Fenomenologia spiritului*. De curînd au apărut *Prelegeri de estetică* (vol. I şi II) şi *Ştiinţa logicii*, scriere fundamentală a gînditorului german.

Prin conţinutul său (partea I, care cuprinde logica obiectivă, împărţită în teoria fiinţării şi a esenţei, şi partea a II-a, care cuprinde teoria conceptului), *Ştiinţa logicii* încununează efortul de gîndire hegelian cu elaborarea dialecticii, acoperind astfel pe filozof cu merite istorice incontestabile. Aici, cum remarca pe bună dreptate unul din clasicii filozofiei marxiste, Hegel, în ciuda mistificărilor idealiste, a prezentat pentru prima dată întreaga lume naturală, istorică şi spirituală ca un proces, adică în continuă mişcare, schimbare, transformare şi dezvoltare, încercînd să dovedească legătura internă a acestei mişcări şi dezvoltări. Încercarea lui Hegel de a prezenta imperiul gîndirii în activitatea sa proprie, imanentă sau, ceea ce este acelaşi lucru, în dezvoltarea lui necesară — activitate propulsată de contradicţie şi care cunoaşte, prin negaţie, o permanentă depăşire — l-a condus pe acest titan genial să surprindă în înlănţuirea dialectică a conceptelor mişcarea şi schimbarea universală proprie întregii lumi. „Concluzia şi rezumatul, ultimul cuvînt şi esenţa logicii lui Hegel — scria Lenin — este *metoda dialectică* — ceea ce este extrem de remarcabil. Şi încă ceva: această operă (*Ştiinţa logicii*. — n.n.), care este *cea mai idealistă* dintre scrierile lui Hegel, conţine *în cea mai mică măsură* idealism şi *în cea mai mare măsură* materialism". E contradictoriu, dar aceasta este realitatea! Iată de ce întemeietorii marxismului considerau această scriere una dintre cele mai mari creaţii ale spiritului uman. De altfel, aproape unanim, nu există exeget al operei hegeliene (cum ar fi Troeltsch, Lasson, Hartmann, Moog, Lukács, Schaff ş.a.) care să nu considere *Ştiinţa logicii* ca fiind cheia de boltă a filozofiei lui Hegel.

Găsindu-ne astăzi în prezenţa masivului şi atît de importantului tom din opera hegeliană tradus în româneşte, gîndul se îndreaptă firesc — pornit din temeiurile respectului adînc faţă de o muncă ale cărei proporţii şi a cărei valoare o poţi aprecia numai dacă studiezi cu atenţie fiecare pagină a *Ştiinţei logicii* — spre cel care şi-a asumat o atare sarcină plină de curaj intelectual, profesorul D. D. Roşca, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România.

De ce, în fond, această muncă solicită temeritate? Pentru că, neîndoielnic, îndeplinirea ei — şi mă gîndesc la îndeplinirea ei exemplară — presupune cîteva condiţii prealabile greu şi rar atinse, după cum stă mărturie o întreagă istorie a traducerilor, în diferite limbi, din Hegel.

Pentru a-l putea traduce (şi a nu-l „trăda") pe Hegel, nu este suficient să fii un bun cunoscător al limbii germane şi al limbii în care traduci; e necesar totodată să fii un bun cunoscător al istoriei filozofiei în general şi al filozofiei lui Hegel în special. Şi, am putea spune, fără intenţia de a face un calambur, că — întrunind toate aceste condiţii — abia poţi să-ţi dai seama că Hegel e... cvasi-intraductibil! Nu este oare ilustrativ faptul că unul dintre cei mai buni cunoscători francezi ai filozofiei lui Hegel, Lucien Herr, după ce a lucrat multă vreme la traducerea *Fenomenologiei*, în cele din urmă, descurajat, a părăsit-o? Lucien Herr nu este însă singurul gînditor care şi-a exprimat, în felul arătat, opinia asupra dificultăţilor ce stau în faţa încercării de a-l traduce pe Hegel. Taine vorbea de „înfricoşătoarele" abstracţii ale *Logicii*, iar alţii (L. Lasson, E. Bloch, W. Kaufmann ş.a.) îl considerau chiar de neînţeles. Lipsit de „transparenţă", greu pe alocurea, cu fraze lungi şi întortocheate, în cadrul cărora termenii, adesea aglomerări de mai multe cuvinte, îşi dezvăluie conţinutul specific din intercondiţionarea lexică determinată a fiecărei fraze, „stilul" hegelian de a gîndi şi a scrie nu se îmbie de loc traducerii.

Dificultatea neobişnuită a stilului de gîndire şi a modului de exprimare propriu lui Hegel, între care de altfel există o sudură organică, provine înainte de toate din necesitatea interioară a filozofului de a oglindi *in mente*, pe planul gîndirii abstracte, caracterul concret şi contradictoriu al realităţii. Conceptul hegelian (*Begriff*) vrea să fie, prin excelenţă, uniune, unitate, unire de „determinaţii diferite", opuse; prin însăşi structura sa, el tinde să cuprindă în conţinutul său generalul şi particularul, abstractul şi concretul (datul senzorial, intuitiv chiar), realizînd în sine identitatea concretă în care sînt prezente, simultan, asemănarea şi deosebirea, identitatea şi diferenţa. Astfel, însăşi necesitatea de a făuri un limbaj adecvat exprimării proceselor dialectice justifică „rezistenţa" textului hegelian. Refuzînd să opereze cu „identităţi abstracte", cu „reprezentări generale" rigide, fixe, lipsite de supleţe, Hegel s-a străduit să-şi formuleze gîndul prin concepte elastice, mobile, care să treacă unul în altul, apte să unească determinaţii contrare şi ireductibile, capabile să se adapteze mişcării obiectului însuşi.

Acest mod de a gîndi, aşezat pe un cu totul alt plan decît acela pe care în mod obişnuit se mişcă gîndirea discursivă, obligă pe traducător nu la o simplă convertire, ci la un permanent şi greu efort de a reconstitui resorturile şi demersurile intime ale gîndirii înnoitoare hegeliene; pentru a-l putea traduce corect pe Hegel, e nevoie, aş zice, nu de cunoaşterea anatomică, ci de cea fiziologică a gîndirii sale. Pe de altă parte, gîndirii dialectice hegeliene îi sînt proprii îmbrăţişarea multilaterală a obiectului, privirea caleidoscopică a acestuia, schimbarea permanentă a unghiului de vedere pentru surprinderea cît mai multor laturi, aspecte ale lucrurilor. De aici dificultatea reînnoirii permanente a conţinutului conceptual, efortul neîntrerupt de readaptare pe care trebuie să-l facă gîndirea celui ce urmăreşte scrisul lui Hegel cu dorinţa de a-i înţelege arta cu care mînuieşte „umbra şi lumina" în procesualitatea cunoaşterii.

Mînuind concepte cu o structură atît de aparte, Hegel — pe deplin explicabil — s-a văzut obligat, adesea, pentru a le exprima să „construiască" cuvinte compuse, greu traductibile, şi care adesea solicită perifraza. Să mai adăugăm că nu de puţine ori acelaşi cuvînt în textele *Logicii*

hegeliene poate avea cînd un sens, cînd altul, că unul şi acelaşi cuvînt, în aceeaşi propoziţie, e încărcat cu mai multe semnificaţii concomitente, şi ne putem face o imagine aproximativă asupra greutăţilor ce trebuie învinse pentru a putea pătrunde în rezistentul text hegelian, text care se desfăşoară, mai ales în *Ştiinţa logicii*, la înălţimea unor abstracţii ameţitoare.

„Lista" acestor dificultăţi ar putea să constituie pentru cercetătorul zelos adevărate tabele baconiene de prezenţă şi absenţă. De altfel, D. D. Roşca însuşi, încă în 1938, în studiul său despre *Hegel* (vezi *Istoria filozofiei moderne*, vol. II, Bucureşti, 1938), după ce avusese experienţa unui studiu adîncit al operei hegeliene (teza sa de doctorat a fost consacrată influenţei lui Hegel asupra lui Taine) şi după ce tradusese în limba franceză unele texte hegeliene, mărturisea : „Coborîrea în adîncuri este extrem de grea, pe alocuri, în *Logică* mai ales, aproape de neînvins". De asemenea, într-un studiu intitulat *Stil de gîndire şi mod de exprimare la Hegel* (publicat în 1958, în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* — seria Filozofie), ca şi în articolul *„Logica" lui Hegel în româneşte* (vezi „Contemporanul" nr. 1 din 10 ianuarie 1958), D. D. Roşca evidenţia, cu claritatea şi pătrunderea care-i caracterizează întreaga operă, cîteva din dificultăţile de fond ce se ridică în faţa oricui ar vrea să-l traducă pe Hegel.

Conştiinţa limpede a acestor dificultăţi nu l-a descurajat însă pe D. D. Roşca, aşa cum îl descurajaseră pe Lucian Herr, deşi, după cum mărturiseşte în articolul mai sus citat, n-a fost scutit de o ezitare îndelungată şi chiar de anxietate. Luînd decizia cu mai mulţi ani înainte de a ni-l dărui pe Hegel în româneşte, astăzi, datorită strădaniilor profesorului D. D. Roşca, sîntem beneficiarii *Logicii mici*, ai *Prelegerilor de istorie a filozofiei* şi ai *Ştiinţei logicii*. Un întreg univers de idei a cărui reconstituire a cerut talent, dăruire de sine şi energie în cantităţi, aş zice, industriale. Aceştia sînt, de fapt, factorii constitutivi ai oricărei munci de creaţie, iar D. D. Roşca s-a văzut obligat, cu fiecare pagină tradusă în româneşte, să facă uz — ba chiar abuz — de fiecare din ei în parte. Valoarea acestei munci, ciclopice de-a dreptul, ni se pare cu atît mai mare cu cît fiecare gînd hegelian, exprimat în limba germană, a trebuit să fie regîndit pentru a fi transpus în limba română. Şi dacă meditäm cît de cît asupra faptului că una dintre cele mai mari creaţii ale geniului filozofic omenesc şi, în acelaşi timp, mai abstracte şi mai greu de tradus — cum este *Ştiinţa logicii* — a fost transpusă precis, dar şi distinct, în termeni filozofici româneşti, atunci fără îndoială că D. D. Roşca — autorul acestei munci de veritabilă creaţie — ne apare ca unul dintre aceia care au ştiut să demonstreze magistral forţa plastică a limbii noastre materne, nebănuitele ei resurse de cuprindere dialectic-conceptuală şi exprimare prin verb a celor mai bogate determinaţii ale realităţii şi gîndirii. Căci a găsi corespondenţe precise pentru „stranii blocuri verbale" cum sînt *Ansichsein*, *Insichsein*, *Anundfürsichsein*, *Aussereinandersein*, *Bestimmtsein*, *Aufgehobensein* ş.a., a reda exact variaţiile de sens ale unor termeni frecvent întrebuinţaţi de Hegel în *Ştiinţa logicii*, a găsi sensul unui termen pe care i-l precizează nu de puţine ori un întreg capitol în ansamblul său etc. reprezintă infinit mai mult decît exprimă termenul curent de traducere.

Am insistat cu precădere asupra dificultăţilor pe care o transpunere în limba română a *Ştiinţei logicii* trebuia să le învingă. Motivul este

simplu. Numai în acest fel cititorul are posibilitatea să intuiască mai bine efortul constant de gîndire pe care această tălmăcire îl conține. Dificultățile, ca și modul în care ele au fost învinse, sînt deopotrivă factorii care îl și îndreptățesc pe recenzentul de față să-și formuleze, fără rezerve, elogiul pe care îl adresează profesorului D. D. Roșca.

Rod al unei aplecări și studieri atente a operei hegeliene pe parcursul mai multor decenii, nimeni n-ar fi fost mai indicat și n-ar fi reușit în asemenea măsură să reconstituie universul gîndirii hegeliene. Și aș îndrăzni să spun, pe alocuri să-l limpezească. Ceea ce la Hegel se prezintă adesea mai mult sau mai puțin cețos — dat fiind faptul că Hegel, spre deosebire de Kant, de exemplu, n-a fost preocupat de loc să-i ușureze soarta cititorului — prin însuși efortul făcut de traducător de a înțelege ceea ce trebuia să transpună în concepte românești inteligibile a dus, prin forța împrejurărilor, la limpeziri și transparențe de expresie.

Oricum, meritele impresionantei traduceri făcute de prof. D. D. Roșca sînt cu atît mai remarcabile cu cît „traducătorul", înainte de a se autoînlănțui în disciplina severă pe care i-a impus-o munca de transpunere a operei hegeliene, și-a cîștigat un loc de frunte în filozofia românească. Eseurile sale, strînse în mai multe volume, ca și *Existența tragică*, încercare de sinteză filozofică originală, sînt mărturia unei gîndiri filozofice fecunde și lucide, aptă să cuprindă în formule sintetice esențe ale vieții și înțelepciunii. Prin ceea ce a scris în trecut, „traducătorul" a dat dovadă că munca grea irosită cu traducerea lui Hegel ar fi putut s-o cheltuiască și în elaborarea unor lucrări personale.

Să fie însă vorba de o „muncă irosită"? Tălmăcirea pe românește a *Științei logicii*, operă de căpătîi a lui Hegel și operă de frunte printre marile realizări filozofice ale geniului uman, trebuia odată și odată făcută. Era o datorie de împlinit față de cultura românească. A împlinit-o în mod exemplar D. D. Roșca.

CRONICA IDEILOR

TITU MAIORESCU REEDITAT *

(Pe marginea unei antologii)

DE

MIHAI CIURDARIU

Apariția volumului de *Critice* ale lui Maiorescu se cuvine înregistrată cu sublinieri în catalogul noutăților noastre editoriale din acest an. Abstracție făcînd de faptul că apariția lui coincide, întîmplător, cu o sută de ani de la primele „critice" maioresciene (1866) și că, în 1967, se împlinesc 50 de ani de la moartea criticului (1917), semnificația acestui volum antologic trece peste marginile unui eveniment obișnuit de editură. Împreună cu alte apariții similare, el marchează o etapă nouă în reconsiderarea unor valori ale culturii românești, o etapă în care spiritul critic marxist, maturizat, nu se mai teme și socialmente nu mai are motive să se teamă de efectele nedorite ce s-au atribuit, pe drept sau pe nedrept, prezenței postume a lui Maiorescu în librăriile noastre.

Confruntările de opinii ce s-au desfășurat nu de mult la noi în jurul operei și personalității lui Maiorescu s-au încheiat cu rezultatul pe care îl dorise Tudor Vianu în intervenția sa: „Opera lui nu se cuvine a fi nici exaltată, nici negată. Trebuie studiată și, înfățișînd-o tineretului și publicului mai întins, prin editarea ei îngrijită, trebuie sustrasă echivocului și pusă în măsură de a fi asimilată după cuviință ..." (*Înțelegerea lui Maiorescu*, în „Viața românească", 1963, nr. 8). Scriind acestea, regretatul estetician, istoric și critic literar avea în vedere, desigur, scrierile de critică literară și culturală ale lui Maiorescu.

Antologia de față a fost concepută, se pare, după criterii care să răspundă acestor deziderate. Scuzîndu-i unele omisiuni regretabile, volumul reunește principalele studii și articole de critică ale lui Maiorescu, transcrise științific după ediția de *Critice* apărută în timpul vieții sale.

Alcătuitorul antologiei, criticul literar Paul Georgescu, semnează și prefața substanțială ce recomandă volumul și care, de fapt, este un veritabil studiu introductiv: concentrat, axat pe esențial, scris inteligent

* Titu Maiorescu, *Critice*. Antologie și prefață de Paul Georgescu. București, E.P.L., 1966, LXXXI + 613 p.

într-un stil atrăgător de eseu. Autorul își fixează atenția asupra activității de *critic literar* a lui Maiorescu fără a pierde însă din vedere perspectiva ansamblului. Amintim că acest studiu introductiv reproduce fără schimbări un material mai vechi al autorului, un articol de încheiere și de concluzii la discuțiile citate asupra lui Titu Maiorescu (vezi „Viața românească", 1963, nr. 12).

Pentru a ne da o imagine cît mai obiectivă asupra lui Maiorescu în ipostaza sa de critic literar, Paul Georgescu recurge la o metodă de analiză interesantă, fructuoasă în multe privințe, constînd în procedarea inductivă de la textul maiorescian, în totalizarea citatelor pe chestiunile controversate și formularea concluziilor rezultate din analiza textului. În termenii proprii autorului, studiul „nu pornește de la premise pe care își propune să le ilustreze, ci, dimpotrivă, pornește de la descripția ideilor pentru a ajunge acolo unde ne duce textul. În această împrejurare, preferăm această metodă, inductivă" (p. VI). Cauzele acestei procedări sînt, fără îndoială, erorile de interpretare anterioare, „tendința atît a apologeților, cît și a negatorilor [lui Maiorescu] de a ne înfățișa o concepție unitară, fără fisuri și contradicții, un fel de schemă logic constituită, bazată pe citate, înglobînd toate aspectele activității lui Maiorescu" (p. VI). Se impune deci, după autor, „renunțarea la schemă", la „imaginea unitară și unilaterală" asupra lui Maiorescu.

În adevăr, Paul Georgescu realizează în studiul său un salt metodologic și exegetic : Maiorescu nu mai apare exclusiv pozitiv, cum l-au prezentat apologeții, dar nici exclusiv negativ, cum l-au prezentat „negatorii", ci o personalitate contradictorie cu laturi pozitive și laturi negative, cu „lipsuri grave", dar și cu merite incontestabile. Așa ni-l prezintă autorul în concluziile finale ale studiului obținute prin aplicarea fidelă a metodei „inductive" :

„În numeroase pasaje, Titu Maiorescu exclude ideea din artă, condamnă politicul și rațiunea ca sfere incompatibile cu aceea artistică, devenind teoreticianul artei pentru artă, absurditate ce, desprinsă din context, avea să fie preluată și dezvoltată, între cele două războaie, cu cele mai dezastruoase rezultate. Această latură a esteticii maioresciene ne este străină, ostilă și o vom combate întotdeauna și la oricine. Dar în afară de aceasta există și o altă latură, pozitivă, în care arta este expresia unei idei, mod de comunicare a gîndirii între oameni, latură în care descoperim un Maiorescu admirator al folclorului considerat model și izvor de inspirație, teoretician al specificului național în literatură, receptînd o proză realistă, cu personaje tipice, inspirată din viața poporului... Principalul său merit constă în faptul că a lovit într-o producție submediocră, impunînd criteriile calității artistice... Epoca sa avea nevoie să facă saltul de la cantitate la calitate, și Maiorescu a fost acela care a înțeles comandamentul epocii sale. Iată de ce, cu toate lipsurile grave, Maiorescu trebuie integrat la locul ce i se cuvine" (p. LXXVII).

Aceste concluzii, ca și căile prin care autorul le-a obținut, ridică, după părerea noastră, unele chestiuni subtile de metodologie, asupra cărora dorim să ne oprim mai jos. Ele privesc cazul particular al lui Maiorescu, dar pot să intereseze arii mai largi din științele istorice.

În primul rînd, nu credem că concluziile citate, în cea mai mare parte juste, autorul le-ar fi obținut printr-o eliberare totală de „schemă".

A deplasa contradicția din planul general al culturii în acela al operei și personalității lui Maiorescu nu înseamnă realmente „renunțare la schemă". Este chiar o problemă filozofică dacă mintea omului se poate elibera cîndva de schemă, de jaloane și principii generale în cunoaștere și interpretare. După opinia noastră, nu schemele în genere sînt vinovate de interpretarea greșită a lui Maiorescu, ci schemele greșit concepute și aplicate, schemele ce prezintă dialectica progresului istoric în maniera mitico-etică a basmului popular. Asemenea prezentări mitice cu Feți-Frumoși pozitivi și Smei negativi pot să aibă anume valoare educativă pentru copii și tineret, dar nu valoare efectivă de cunoaștere și educație pentru omul matur, pentru omul care vrea să cunoască viața așa cum este și cum a fost și să tragă învățăminte din experiența trecutului. Multă vreme Maiorescu a fost văzut numai ca termen polar („nefast" sau „providențial") al unei opoziții istorice, ca o negație a pașoptismului progresist și a socialismului incipient. Studiul lui Paul Georgescu ne prezintă acum un Maiorescu cu o conștiință estetică și critică plină de contradicții : „Nu ne aflăm în fața unui bloc de marmură, ci a unui proces de gîndire plin de contradicții (în sensul dialectic, și nu al logicii formale)". Din păcate, autorul precizează numai, dar nu explicitează mai pe larg natura, funcțiile și semnificațiile unor asemenea contradicții dialectice descoperite în textele și în concepția lui Maiorescu.

Este curios că un concept atît de important pentru disciplinele istorice marxiste n-a fost studiat pînă acum în mod special în vederea uzului metodologic al acestor discipline. A constata contradicții la un autor de scrieri poate să însemne multe lucruri. Cînd un autor se contrazice sub aspect logic în afirmațiile sale, contrazicerea denotă la el o slăbiciune intelectuală sau un defect de gîndire. Cînd afirmațiile sale se află în dezacord evident cu realitatea și cu experiența, „contradicția" poate însemna deopotrivă o carență de cunoaștere sau o atitudine cu semnificații etico-sociale. Cînd afirmațiile contrarii rezultă din năzuința de a îmbrățișa laturi opuse ale unui fenomen complex, a cărui natură intimă nu o cunoaștem încă, sau o cunoaștem insuficient, contrazicerile pot să însemneze și un merit, dar și o slăbiciune : un merit întrucît conștiința individului încearcă să reflecte complexitatea obiectului, o slăbiciune întrucît reflectarea se face pasiv, prin forța lucrurilor. Gînditorul a cărui rațiune *stăpînește* contradicțiile obiective și le poate explica mecanismul stă, logic, deasupra contradicției și, prin urmare, atestă un nivel superior de cunoaștere. Cel a cărui rațiune *e stăpînită* de contradicțiile obiective, pentru că nu le poate explica mecanismul, stă, logic, sub puterea contradicției și dovedește un nivel inferior de cunoaștere sau inteligență. Dar contradicțiile nu sînt relevante numai pentru aspectul de cunoaștere și intelectualitate din opera unui autor. Ele pot să arunce lumină asupra caracterului său moral, a laturii sociale sau politice din conduita și activitatea sa. Tudor Vianu și alți autori au relevat la Maiorescu contrazicerea, semnalată de critic însuși, dintre două atitudini ale sale, distanțate în timp, în problema religioasă și într-o chestiune de învățămînt legată de aceasta („îl vedem recomandînd la un moment dat țărănimii un învățămînt fundat pe religie, pentru motive prea transparente pentru a nu fi recunoscute"). O altă chestiune importantă, în care s-au făcut multe și mari confuzii, este aceea a raportului dintre planul propriu al gîndirii și contradicțiile sociale la

nivel economic şi de clasă. Derivarea directă şi mecanică a poziţiilor gîndirii din contradicţiile sociale poate duce la sociologism vulgar în explicarea şi mai ales în aprecierea unei personalităţi şi a ideilor sale. Conştiinţa socială reflectă, fără îndoială, existenţa socială, dar nu după modelul oglinzii sau al determinării mecanice. Sferele conştiinţei sociale avînd la bază existenţa socială îşi desfăşoară activitatea după legi care le sînt specifice şi care nu o dată constrîng pe individ să li se supună, în pofida imperativelor de subtext social. Omul este o fiinţă înzestrată cu puterea deciziei şi motivaţiile actelor sale nu derivă nemijlocit, şi nu derivă întotdeauna, din comandamente „infrastructurale". Dar chiar şi atunci cînd sîntem în drept să derivăm contrazicerile gîndirii din contradicţii sociologice, explicarea trebuie bine fundată pe cunoaşterea concretă şi temeinică a structurii sociale în care a trăit personalitatea respectivă. Altminteri riscăm să explicăm particularităţile unui domeniu suprastructural prin particularităţile unei infrastructuri pe care n-o cunoaştem sau o cunoaştem numai vag din studii istorice construite şi ele pe „scheme" discutabile. Imperativul întemeierii ştiinţifice vizează deopotrivă lucrul de explicat, cît şi pe acela cu ajutorul căruia vrem să explicăm. La acestea trebuie adăugat considerentul privind ponderea explicativă a diverşilor factori determinanţi şi care variază istoriceşte, tipologic, după domeniu: într-un fel la un gînditor antic, în altfel la un contemporan; într-un fel la un gînditor minor, în altfel la Kant sau Hegel; într-un fel în domeniul politicului, în altfel al logicii, ştiinţei, artei etc.

Înainte de toate însă, cînd folosim „metoda contradicţiei", trebuie să ne ferim de „a descoperi" la un autor contradicţii fictive, pe care textul sau contextul mai larg nu le confirmă ca plauzibile. Procesul istoric este complex şi contradictoriu, dar nu lipsit totuşi de unitate interioară în manifestările lui. Nu numai realităţile istorice evoluează şi se schimbă, ci şi „modelele" mentale, „schemele" explicative construite pe baza acestor realităţi.

Dacă în prima secţiune a studiului său, consacrată *Esteticii* lui Maiorescu (paragrafele *Clasicismul*, *Poezia populară*, *Problemele limbii*, *Realismul*, *Romanul „poporan"*, *Romantismul*), Paul Georgescu pare a înţelege contradicţiile în sensul reflectării în concepţia lui Maiorescu a unor elemente de clasicism, folclor, romantism şi realism, întreţinînd între ele „relaţii dialectice, de respingere şi colaborare, unele idei trecînd transformate, dintr-o zonă în alta", în cea de-a doua secţiune, intitulată *Artă pentru artă?* (*Ideile şi arta*, *Etnosul şi cadrul social*, *Patriotismul şi poezia*, *Forme fără fond*, *Înălţarea impersonală*), specificarea contradicţiilor şi a semnificaţiilor lor pluteşte într-un vag din care imaginea lui Maiorescu cu greu ar putea fi sustrasă echivocului.

Analizînd textele maioresciene referitoare la *locul şi rolul ideilor în artă* (*Ideile şi arta*), Paul Georgescu constată în ele „neclarităţi", „confuzii", „contraziceri" (vezi şi concluziile citate mai sus: „exclude ideea din artă", „arta expresie a unei idei"). Ştim că Maiorescu vorbeşte în numeroase locuri despre *idee* ca element al artei: frumosul = „idei manifestate în materie sensibilă"; „sensibilizarea ideii, gîndirii" etc. Acelaşi Maiorescu însă, în alte locuri, susţine că „ideea sau obiectul exprimat prin poezie este întotdeauna un simţămînt sau o pasiune şi niciodată o cugetare exclusiv intelectuală" („căci nu ideea rece, ci ideea emoţională face pe poet",

„ideea emoțională înfățișată în forma frumosului"). „Prin urmare, iubirea, ura, tristețea, bucuria, desperarea, mînia sînt obiecte poetice"; „simțăminte și pasiuni, fiindcă acestea sînt comune tuturor oamenilor, sînt materia înțeleasă și interesantă pentru toți" etc.

Cum comentează Paul Georgescu asemenea afirmații? „Oricum, se pot constata două serii de idei în această chestiune: prima în care ideea e admisă în artă, alta în care e contestată". Sau: „Deci ideea este o pasiune, ideea nu este niciodată o cugetare. Logicianul a creat aici o confuzie de termeni greu de descifrat. E drept, el spune « o cugetare exclusiv intelectuală », dar ce înseamnă exclusiv? Că poate fi intelectuală numai uneori? Cînd?" (p. XXXVI). Ni se pare că autorul exprimă aici o nedumerire forțată. Să fie atît de greu de înțeles, din textele maioresciene, expresia „cugetare exclusiv intelectuală"? Într-un articol mai recent, al cărui autor este Paul Georgescu, arta e definită prin trei factori: „*ideea*, *experiența* (ca idee realizată în praxis), *viziunea artistică*". Despre „idee" ni se dau următoarele precizări: „O idee nesensibilizată emotiv rămîne extranee operei, nu se poate muta în viziune artistică, adică într-o imensă metaforă complexă". „Ideea există artistic cînd nu este discursiv adăugată, ci topită în viziune" (*Modalități critice*, în „Contemporanul" din 8 iulie 1966). Așadar, idee „emotiv sensibilizată", nu „adăugată discursiv", nu „extranee operei". Credem că Maiorescu ar fi semnat fără ezitări asemenea păreri estetice, după cum ar fi semnat și alte afirmații ale lui Paul Georgescu dintr-un alt articol al său: „Mimezisul poate constitui obiect de studiu, de reconstituire muzeală, de interes documentar, nu, de loc, de *emoție directă*, transmisă peste veacuri"; „violența *adevărurilor pasionale* transmise prin simbol și mit, adresate naturii umane, schimbătoare și permanente"; „bunătatea, ura, iubirea, prietenia, gelozia, orgoliul, mila etc.", deși variabile istorice, sînt „permanente totuși"; „nu toate trăsăturile psihologice sînt la fel de trainice..., dar cîteva constituie permanențe fundamentale și prin ele comunicăm peste veacuri" (*Mutație și valoare*, în „Viața românească", 1966, nr. 6). De ce atunci, neapărat, „contraziceri" și „confuzie de termeni greu de descifrat"? În treacăt, menționăm că definiția maioresciană a artei ca „ficțiune ideală" în opoziție cu „lumea zilnică", teză pe care Paul Georgescu o blamează aspru („teză idealistă", „străină, ostilă și o vom combate întotdeauna și la oricine") o regăsim sub o formă ușor freudistă într-un articol al aceluiași comentator: opera de artă se aseamănă, genetic, pe undeva, cu visul, iar „visul e un mod de a ne satisface dorințe respinse de cotidian"; „opera de artă reprezintă, genetic, un conflict al artistului fie cu diurnul, fie cu sine însuși, o rezistență depășită prin ficțiune, sau un real ideal și obiectiv, înainte de organizarea sa în viața socială" (*Însemnări despre romanul românesc*, în „Viața românească", 1966, nr. 5, p. 130). Așadar, „ficțiune ca real ideal", „conflict cu diurnul", vis etc. Simulăm și noi, voit, nedumerirea, nu pentru a descoperi la autor „contraziceri", ci pentru a arăta că în probleme de estetică lucrurile nu sînt întotdeauna așa de „clare" și ușor de stabilit fie și cu metoda „inductivă". Știm foarte bine că ideile estetice ale autorului nu sînt ideile lui Maiorescu și că simpla precizare a aspectului „genetic" sub care definește arta ca „ficțiune în conflict cu diurnul", este suficientă pentru a-i situa concepția în alte coordonate filozofice. Am recurs la această confruntare de texte pentru

a pune în lumină o chestiune mai delicată de metodă exegetică. Problema *ideii* (sau a ideilor) în artă şi în estetică nu se prezintă cu claritatea de care autorul studiului introductiv pare a fi atît de sigur cînd comentează textul maiorescian („În al doilea rînd, e clar că există o imprecizie a termenilor şi că e vag conceptul de idee"). Discuţiile ce se poartă la noi şi aiurea în jurul criticii de artă atestă cît de greu este să defineşti în termeni unanim acceptabili „conţinutul de idei" al artei şi metodologia critică prin care poate fi explicitat. Unul dintre criticii noştri afirmase chiar, destul de categoric, că, în critică, „metodă şi creaţie sînt noţiuni ce se exclud principial" (D. Micu), reluînd, în fond, o veche teză kantiană, aplicată la artă (*modus aestheticus* şi *modus logicus*, maniera şi metoda). Prin chiar natura ei, ideea în artă e afectată de „neclarităţi", de „imprecizi-uni", de „vag" şi a cere esteticianului sau criticului să fie „clar" şi „precis" cînd vrea s-o definească înseamnă a-l constrînge să nu se supună obiectului, să nu reflecte natura ideii artistice aşa cum este şi cum e dată facultăţilor noastre de cunoaştere. (În *Critica judecăţii* a lui Kant există un paragraf special ce se ocupă de natura *ideii estetice* : „reprezentare a puterii de imaginaţie care ne face să gîndim mult fără ca totuşi vreun gînd determinat, adică *concept*, să-i poată fi adecvat".)

Dacă în privinţa ideii în artă trebuie imputat ceva lui Maiorescu, este nu faptul că a formulat poziţii sau propoziţii ce ni se par contradictorii sub aspect logic, ci faptul că nu a reuşit să ridice asemenea propoziţii la nivelul conştient al unei cunoaşteri dialectice superioare, faptul că el operează diviziunile şi distincţiile exclusiv cu instrumentul logicii formale (quodlibet ens est aut A aut non A), fără a confrunta permanent distincţia logică cu realitatea obiectului. Dar intenţia şi inteligenţa criticului s-au dovedit de multe ori superioare metodei logicianului şi, cu toate că refuza teoretic dialectica obiectului, el îşi adapta practic cunoaşterea la obiect, ajungînd să-şi pună, nu o dată, metoda în dificultăţi logice. Spre deosebire de alte obiecte ale cunoaşterii teoretice, obiectul estetic posedă o natură de o complexitate ce nu se lasă prinsă decît simplificat, în sens rău, în schemele şi în modelele cognitive utilizate în alte domenii. Consecinţa acestui fapt este necesitatea de a crea *un regim şi un statut special, metodologic, propoziţiilor aplicate la acest obiect*, de a ţine seama, cu alte cuvinte, de faptul că afirmaţiile asupra lui se cuvin luate doar sub specia probabilităţii şi ipotezei, nu a demonstrabilităţii logice. În materie de critică artistică e posibil ca un critic să pronunţe judecăţi de valoare temeinice, fără a le fi demonstrat temeiul, după cum un alt critic poate pronunţa judecăţi de valoare slabe, deşi susţinute pe ample demonstraţii. Nici un fel de argument explicativ nu poate impune o operă pe care gustul nu a sancţionat-o în prealabil ca valoare, aşa cum în etică sau în justiţie nici un fel de explicaţie nu poate absolvi de răspundere o faptă pe care simţul comun, moral şi de drept o găseşte culpabilă. În domeniul esteticului, ca şi în acela al eticului şi juridicului, există o limită sub care raţiunile probatorii îşi pierd automat puterea de validare.

Unii comentatori ai esteticii lui Maiorescu i-au prezentat concepţia ca un amestec eclectic de împrumuturi din Hegel, Vischer, Herbart, Schopenhauer etc., preluate şi acestea sub o formă simplificată. După opinia noastră, această „modestă" originalitate constituie în fapt, pentru Maiorescu, un merit, şi nu o slăbiciune. Ea dovedeşte că, asimilînd elemente

disparate din aceste izvoare teoretice, Maiorescu a refuzat conştient să se încadreze în schematica unui sistem, lăsîndu-se călăuzit mai mult de intuiţia şi înţelegerea nemijlocită a operelor de artă. (A se vedea aprecierile, de la 14—15 ani, asupra spectacolelor teatrale, cu care încep *Însemnările zilnice*.) Nu speculaţia filozofică i-a dictat în genere gustul şi judecăţile asupra artei, ci, invers, gustul şi judecăţile sale aveau nevoie — nevoie pentru filozof şi logician — de „fundamente" speculative. Că Maiorescu îşi dădea seama de particularitatea obiectului estetic şi de regimul gnoseologic sub care se află, rezultă din următoarele date : a) el considera că starea artelor româneşti din vremea sa nu e încă maturizată pentru dezvoltări mai subtile de estetică („prea tînără încă pentru o estetică mai rafinată") ; b) atribuia esteticii şi criticii un rol modest în raport cu creaţia artistică („scopul lor — al teoriilor estetice — nu este de a produce poeţi ; niciodată estetica nu a creat frumosul" ; „misiunea criticii — misiune de altminteri totdeauna modestă, dar nu fără importanţă în modestia ei...") ; c) era conştient de caracterul dificil şi relativ al discuţiilor despre artă şi gust („Teoria romanului expusă aici, *ca toate teoriile estetice, nu vrea să fie o formulare absolută*" ; „aceste adevăruri le-am demonstrat, *pe cît se poate demonstra în materie estetică*" ; „Asemenea cercetări au, de regulă, marele neajuns de a nu fi convingătoare. Cum să convingi pe cineva în materie de gust? Şi dacă nu-l convingi, de ce să mai scrii?"). În nici un caz, însă, Maiorescu nu a fost dintre acei intelectuali despre care G. Călinescu vorbeşte la începutul *Principiilor de estetică* („Aceşti indivizi, incapabili de a se pronunţa asupra valorii artistice a unei opere, simt o mare uşurare cînd printr-un raţionament sau prin însuşirea părerilor unor critici ajung la încredinţarea că se află în faţa unei opere valoroase"). Paul Georgescu relevă un adevăr important cînd constată la Maiorescu „o practică literară ce nu decurge totdeauna din sistemul estetic, ci pe care acesta încerca, *a posteriori*, să o justifice teoretic" (p. VI). Observaţia aceasta ar putea fi fructificată mult mai larg pentru metodologia esteticii şi criticii de artă. Cînd studiem, bunăoară, concepţiile estetice ale unui autor mai vechi, este de dorit să luăm în considerare nu numai conştiinţa teoretică a vremii sale, *izvorul filozofic* al concepţiei estetice, dar şi *experienţa artistică* pe baza căreia şi-a format concepţia şi la care o aplică. Obiectul estetic are particularitatea de a evolua creator în timp, de a se îmbogăţi cu trăsături noi, esenţiale, care se cer reflectate în planul teoriei. De aci rezultă că nu trebuie să imputăm unui critic sau estetician faptul că a ignorat trăsături ale artei pe care abia evoluţia ei ulterioară le-a pus în lumină. Conştiinţa teoretică nu poate reflecta decît obiectul estetic efectiv experimentat. În această ordine de idei, constatăm că unele ironii şi comentarii ale lui G. Călinescu la adresa poeticii maioresciene („îngustă şi simplistă") sînt lipsite în fond de obiect, fiind formulate din perspectiva unei experienţe artistice moderniste, a unui obiect estetic neîncercat efectiv de Maiorescu. „El — scrie G. Călinescu — nu admite ca poetul să privească la roata cea de foc a soarelui, asta fiind o « stranie îndeletnicire şi periculoasă » ... În felul acesta *absurdul semnificativ, temelie a poeziei, ilogicul organic ce formează esenţa visului şi a mitului sînt repudiate*" (subl. ns.). E. Lovinescu, recunoscînd lui Maiorescu „siguranţa gustului", îi apreciază concepţia critică astfel : „Uneltele de investigaţie ale criticului sînt sărace, anacronice sau *alături de esteticul pur*"

(subl. ns.). Cu alte cuvinte, Maiorescu nu a operat în vremea sa, la 1870, cu criteriile cu care opera Lovinescu între 1920 şi 1940. Lovinescu nu s-a întrebat dacă, în epoca lui Maiorescu şi în starea de atunci a literaturii noastre, era posibil aşa ceva. Criteriul „esteticului pur", chiar dacă Maiorescu ar fi voit să-l aplice, nu era posibil în vremea lui şi ca atare nu-i poate fi imputată neutilizarea, după cum nu-i poate fi nici atribuită pozitiv de către criticii marxişti, pentru a fi apoi combătută. În studiile sale, Lovinescu reproşează adesea lui Maiorescu „abaterile" de la „revoluţia estetică" pe care criticul junimist ar fi săvîrşit-o. Aceste abateri de la „esteticul pur" sînt luate de unii critici marxişti ca elemente pozitive, ca merite, pe cînd ceea ce Lovinescu laudă este apreciat negativ. Avem şi aici o „schemă", pe care Paul Georgescu, deşi caută în genere s-o evite, o aplică totuşi pe ici, pe colo (teza „specificului naţional", „autonomia esteticului" etc.). Tudor Vianu a remarcat judicios că „noţiunea maioresciană a poeziei aparţine stadiului teoretic şi experienţei idealiste a poeziei, anterioară muzicalizării ei şi concepţiilor teoretice corespunzătoare".

A fost sau nu Maiorescu un susţinător al teoriei „artă pentru artă" în estetica şi critica românească?

Am văzut că Paul Georgescu răspunde prin schema contradicţiei: negînd ideea, politicul, raţiunea în artă, Maiorescu a devenit teoreticianul artei pentru artă; alte afirmaţii ni-l arată în ipostază contrară. Noi credem că răspunsul just la întrebarea de mai sus nu poate face abstracţie de *contextul istoric* concret şi de *specificul teoriilor estetice*. Textul ne dă informaţia, contextul semnificaţia. Lui Titu Maiorescu nimeni nu i-a contestat pînă acum inteligenţa şi cultura filozofică, priceperea de a aplica în practică principii teoretice generale. Cum se explică atunci faptul că în domeniul criticii literare şi mai ales al esteticii a ajuns să formuleze o serie de teze care au provocat din capul locului rezerve şi obiecţii din partea contemporanilor, ca şi a posterităţii critice? Restricţiile exprese formulate de el împotriva politicului, a patriotismului şi a tendinţei sociale în artă sînt într-adevăr teze discutabile şi de nesusţinut din punct de vedere teoretic. E. Lovinescu observase în treacăt faptul că Maiorescu nu a întrebuinţat în scrierile sale expresia „artă pentru artă", atribuită lui de discipoli şi de adversari. (Lovinescu ar fi putut observa că nu a folosit nici „autonomia esteticului".) Poate că a susţinut totuşi ideea, deşi nu formula? Fără îndoială, dar în felul său şi cu semnificaţiile sale, nu cu acelea atribuite lui de adversari şi continuatori. Care au fost aceste semnificaţii la Maiorescu? Să încercăm să le analizăm, pe rînd, sub raport *istoric*, *social* şi *filozofic*.

Sub raport *istoric*, dezvoltarea concepţiilor despre artă în ţara noastră ne arată că, iniţial, arta era concepută ca o activitate culturală subordonată altor sfere de cultură şi activitate. Statutul artei şi artistului era un statut de dependenţă, de slujire a altor domenii: religie, istoriografie, educaţie, învăţătură, luptă socială şi politică. Vorbind despre „stihoslovie", Miron Costin arată că „cu acest tip de scrisoare au scris mulţi laudele împăraţilor şi împărăţiilor", ca „vestitul istoric Omir", sau „Verghilie". Alţii „au scris cîntările sfintei biserici, stihirile, canoanele şi antifoanele, cu carele ca cu neşte pietre scumpe şi flori nevestejite au împodobit bisearica". Dimitrie Cantemir, din lauda cuvenită eroilor — „a lucrurilor făcători, împreună şi muritori" — împărtăşeşte deopotrivă pe

„scriitori", condeiele istoricilor „care numelui eroilor au fost înnoitori şi în veci stăruitori". Ion Budai-Deleanu subliniază „preţul voroavei şi dulceaţa graiurilor bine rînduită, adică ritorica şi poezia", pomeneşte de „cîntăreţul Omer", de „subţirimea şi gingăşia condeiului" care înfrumuseţează virtuţile eroilor : „şi doară nu luăm seama că mai mare parte întru aceasta este a scriptorului". Ion Molnar-Piuariu, încetăţenind în româneşte „Ritorica" (1798), „odor purtător de frumos părţii bisericeşti" şi „scolasticilor învăţători", cere, nici mai mult nici mai puţin, „să se dea în laturi orice alt meşteşug, pentrucă ritorica e o împărătească", o învăţătură „cu care poate fieştecare să se facă de tot putearnic şi minunat la toată lumea". Pleiada scriitorilor şi poeţilor paşoptişti, angajaţi în lupta revoluţionară pentru „democraţie şi naţionalitate" (Bălcescu), conferă artelor şi mai ales poeziei o misiune înaltă şi multivalentă : „o reformă totală de conştiinţă, o schimbare a tuturor ideilor ce a avut şi are astăzi omul despre lume". „Poezia este luxul raţiunii şi misiunea ei este să înnobileze raţiunea". „Răpitoarea frumuseţe a unui product de artă este o revelaţie a însăşi ideii poetice sub forme externe şi simţite", iar „critica nu este permisă decît asupra a ceea ce este formă : ideile sînt libere, inspiraţiunea infinită, vocaţiunea divină. Obiectele poeziei sînt multiple : umanitatea, natura şi Dumnezeu" (Bolliac). În ipostaza sa romantică, Eliade Rădulescu transfigurează şi el poezia în *agent istoric* : „Poezia cea mai sublimă este aceea care se exprimă prin fapte". „Cel mai mare poet în secolul nostru în arta militară este Napoleon" (Gherea, mai tîrziu, va spune despre C. A. Rosetti : „cel mai mare poet-artist în politică").

Aşadar, în numai două secole, o evoluţie remarcabilă : de la rolul de împodobitor al "bisericii", de dascăl în „meşterşug frumos" la „vocaţiunea divină" şi la „poetul Napoleon" !

Ce semnificaţie putea să aibă, în *acest* context istoric, afirmarea maioresciană a „artei pentru artă"? În primul rînd, că „arta îşi are în sine însăşi toată valoarea ei", că artistul, poetul este înainte de toate artist cu statut profesional ca oricare altul, în cadrul culturii şi societăţii. Arta trebuie preţuită pentru ea însăşi, ca activitate, iar artistul stimat pentru produsele activităţii lui, după cum sînt stimaţi pentru activitatea lor omul politic, omul de ştiinţă, gînditorul etc. Cu alte cuvinte, Alecsandri, Eminescu, Slavici, Caragiale, Creangă, Goga, Sadoveanu etc. trebuie priviţi şi judecaţi ca scriitori şi poeţi, ca profesionişti ai unei activităţi culturale, nu ca oameni politici, învăţaţi, filozofi, istorici etc. Pentru alte genuri de activităţi, ei trebuie judecaţi cu alte măsuri. De asemenea, pentru public : „De la noi spectatorii trebuie să cerem ca înaintea unei opere de artă să ne prezentăm dispuşi, nepreveniţi, fără intenţii străine artei". Sub acest aspect deci susţinerea „artei pentru artă" are la Maiorescu semnificaţia de *„tragere a liniei de hotar între ceea ce este artă şi se poate cere de la artă şi ceea ce nu este artă şi nu i se poate cere"*.

Sub raport *social*, în contextul cultural concret în care a trăit Maiorescu, ideea „artei pentru artă" exprima gustul, sensibilitatea, ideologia, atitudinea unei categorii sociale pentru care arta răspundea unei nevoi umane cotidiene, dar cu funcţie de a scoate pe om din cotidian, de a-l „înălţa", cum spune Maiorescu, „în afară şi mai presus de interesele lumii zilnice". Este, în această cerinţă, o anume nuanţă hedonistă, chiar

dacă Maiorescu o teoretizează metafizic şi-i conferă rolul „nobil" de substitut al sentimentului religios, de ridicare a omului peste nevoile, interesele, grijile, suferinţele şi egoismul ce criticul le atribuia, în parte pe drept, „lumii reale". Sensul acestei poziţii maioresciene şi junimiste a fost sesizat şi apreciat ca atare de către toţi acei intelectuali şi artişti ai epocii care atribuiau artei finalităţi mult mai largi decît aceea a „înălţării impersonale". Dar, ca în aproape toate cazurile, Maiorescu a pornit şi aici de la unele elemente reale, psihologice, sociale, artistice : în receptarea artei există un moment psihologic de „înălţare" ; există un public ce caută arta numai pentru „înălţarea impersonală" ; există opere de artă în care predomină calităţile de divertisment. Nu întîmplător teoria maioresciană a artei ca „ficţiune *ideală*" apare într-o epocă de relativă stabilitate şi acalmie socială, de relativă orientare a gusturilor spre divertismentul cotidian. „Înălţarea impersonală" din teoria lui Maiorescu comunica, pe undeva, prin fire secrete, cu nevoile „de pamplezir" ale spectatorilor de la „Union". La seratele „Junimii literare", Maiorescu şi mulţi dintre junimişti se puteau „desfăta", „înălţa impersonal" cu lecturi poetice şi „convorbiri literare", pentru ca, dimineaţa şi în zilele săptămînii, în ipostază de „Junime politică", „să recadă" în „lumea intereselor zilnice", în lumea acţiunii. „Iar unde începe acţiunea, încetează răgazul contemplativ". Prin calitatea socială a adepţilor ei, formula „artă pentru artă" nu putea să aibă la noi, în accepţia „Junimii", sensul de reacţie ideologică a conştiinţei artistice împotriva spiritului mercantil burghez. Era numai o disociere de planuri şi de ipostaze. Dar nu trebuie să exagerăm această latură hedonistă. Teoretic, între „ficţiunea artistică" şi „lumea reală" sînt posibile raporturi multiple, istoriceşte variabile. Titu Maiorescu, fără a nega faptul şi cerinţa ca „ficţiunea artistică" să oglindească („să trateze") subiecte din realitatea socială şi naţională, fără a nega faptul şi cerinţa ca artistul să exprime „cuprinsul ideal al culturii omeneşti", „tot ce este cugetare şi simţire omenească", pune în mod hotărît accentul pe natura „ideală", „impersonală" a ficţiunii artistice. Concepînd schopenhauerian esenţa „lumii zilnice" ca fiind dominată de egoism, interes, calcul raţional, tendinţă utilitară etc., Maiorescu defineşte esenţa artei prin opoziţie cu aceste elemente, adică opune realului idealul, egoismului „înălţarea impersonală", raţiunii reci fantezia şi iluzia, tendinţei utilitare „nobila inutilitate", interesului caracterul dezinteresat, efemerului zilnic perenitatea artei. Logica definiţiei este corectă şi în multe puncte justă. Nu opoziţia dintre artă şi lumea reală este partea greşită a definiţiei maioresciene, ci *absolutizarea neistorică a unora dintre elementele opoziţiei*, accentul exclusiv şi unilateral pe deosebire şi ignorarea legăturilor de unire. Unele opoziţii sînt legitime şi adevărate (lume reală-ficţiune artistică, raţiune-fantezie, egoism-obiectivitate, efemer-peren), altele relativ adevărate şi legitime (real-ideal, utilitate-inutilitate, interes - lipsă de interes), iar altele, sub raport practic şi teoretic, neîntemeiate (incompatibilitatea artei cu politicul, patriotismul, tendinţa socială).

Această din urmă opoziţie a constituit de altfel principalul cap de acuzare împotriva esteticii lui Maiorescu şi motivul pentru care a fost declarat la noi adeptul şi teoreticianul „artei pentru artă", începînd cu Bolliac şi terminînd cu criticii de astăzi. Vom încerca să aducem cîteva precizări în această chestiune, nu pentru a justifica eroarea lui Maiorescu

(eroarea poate fi explicată, nu legitimată), ci pentru a pune în lumină cauzele care au generat-o și semnificația, la Maiorescu, a „artei pentru artă". Cu aceasta, însă, atingem *aspectul filozofic* al tezei în discuție.

Înainte de toate, nu considerăm ca principal responsabil de eroarea lui Maiorescu idealismul său filozofic. Există idealiști care nu susțin arta pentru artă. Responsabilitatea principală revine factorului *social-istoric* și *metodei de gîndire* a lui Maiorescu. Vom releva acest lucru prin compararea poziției maioresciene cu pozițiile a trei dintre contemporanii săi cei mai inteligenți care, junimiști fiind, s-au dovedit independenți în dezvoltarea lor intelectuală : A. D. Xenopol, Eminescu, Caragiale. Cei dintîi aveau pregătire istorică și filozofică, ultimul o intuiție excepțională a realității, un neîntrecut bun-simț. Știm că A. D. Xenopol a întîmpinat cu obiecții judicioase, chiar la început, unele idei susținute de Maiorescu (problema „formelor fără fond"). În domeniul esteticii și criticii, el își formează o concepție proprie, dar nu mult diferită de a lui Maiorescu.

În 1871, A. D. Xenopol constată că în „aprețuirea producerilor literare" ale epocii funcționa „un sistem de laudă și hulire" („Înrudirea, amiciția sau dușmănia, partidele politice, invidia sau interesul : acestea sînt în mare parte încă motivele care explică aprețuirea producerilor intelectuale în țară la noi"). În opoziție cu acel sistem, el recomandă principiile „criticii moderne", adică „cercetarea măsurei realizării adevărului, binelui și frumosului... Cercetare și aprețuire sînt polurile în jurul cărora se învîrte întreaga viață modernă". Referitor la tematica patriotică și națională, Xenopol face de asemenea constatarea justă : „Declamarea zi și noapte asupra patriei, asupra naționalității, asupra originii noastre ș.a.m.d., produce un dezgust și o oboseală...", formulînd totodată o idee profundă, pe care E. Lovinescu ar fi putut-o cita ca moto la *Istoria literaturii române contemporane* : „Poate să nu fie într-o literatură întreagă nici o singură dată pronunțat cuvîntul patrie, și cu toate acestea literatura să fie eminent națională". A. D. Xenopol îndreptățește parțial „poezia patriotică" și „patriotismul" în poezie, dar „numai în momentele mari ale vieții unui popor, cînd inspirațiunea adîncă face să răsune coardele sufletești, *numai atunci trebuie ca el să devină conținutul producerilor literare*". (De notat, aici, nuanța diferențială față de formula tranșantă a lui Maiorescu.) „Poate că această excludere a simțămîntului patriotic a mers uneori prea departe. Îndreptățirea o găsim atunci în abuzul care, pe de altă parte, se face de el". Înțelegînd o afirmație a lui Maiorescu în sensul că „frumosul este unul și același la toate popoarele" (lucru ce se putea deduce din exprimarea lui Maiorescu), viitorul autor al *Istoriei românilor* atrage atenția asupra caracterului istoricește relativ și variabil după popor al frumosului ca valoare, spre deosebire de caracterul universal al adevărului : „un element esențial al artei este de a fi națională, adecă de a se mișca în acea sferă de idei care formează bogăția specială a unui popor" (obiecții similare a exprimat Al. Odobescu). Trebuie să notăm însă că ideea lui Maiorescu nu era în esență diferită, dar că formularea sa „metafizică", „transcendentală" (T. Vianu), lăsa posibilitatea de a fi înțeleasă și altfel. Ca adversar al tendinței în artă, Maiorescu nu admitea nici tendința națională („unde începe tendința, încetează arta") în sens de *principiu al creației*. Teza „specificului național" nu avea la el nici sensul anterior pașoptist, nici sensul de mai tîrziu semănătorist, și încă mai

puțin sensul „junimist" al lui A. C. Cuza (adevărul și frumosul=naționalitatea). În contrast cu sensul pe care Lovinescu, în parte și Călinescu, l-a atribuit poziției maioresciene („valoarea universală sporește pe măsura afirmației elementului particular etnic", „precursor al semănătorismului"), Maiorescu nu condiționa *valoarea artistică* de „tendința specificului național". În 1909, în plină atmosferă semănătoristă și referindu-se tocmai la răsfrîngerea „specificului" în artă, el scrie : „Această mișcare *se face de la sine, prin puterea covîrșitoare a plăsmuirilor frumoase. Orice silă, orice violență nu poate fi decît dăunătoare.* Să se producă numai opere de adevărată valoare, nu de valoare îndoioasă, exagerată prin șovinism, și societatea înaltă va fi cîștigată prin atracția firească a frumuseții". Această idee importantă a scăpat „metodei inductive" a lui Paul Georgescu („Iată că în templul steril al artei pentru artă irupe un alt element, străin de autonomia esteticului, și anume, specificul național" ; „deci teoreticianul artei pure accepta practic tendința specificului național". Avem, adică, o „contradicție").

Eminescu, se știe, în 1869 întîmpinase cu rezerve și obiecții critice o anumită tendință în școala lui Maiorescu („defectele ce le are părintele, aceeași ridicare la nivelul secolului al XIX-lea, același aer de civilizațiune și gravitate, care din nenorocire sînt numai o mască, ce ascunde adeseori numai foarte rău tendința cea adevărată și ambițiunea personală"). Și totuși, peste foarte puțin timp, Eminescu aderă la direcția maioresciană, ale cărei principii le apără și le explică într-un chip mai interesant și mai fericit decît a făcut-o Maiorescu însuși : „Principiul fundamental al tuturor lucrărilor d-lui Maiorescu este, după cît știm noi, *naționalitatea în limitele adevărului.* Mai concret : ceea ce-i *neadevărat* nu devine *adevărat* prin împrejurarea că-i național ; ceea ce-i injust nu devine just prin aceea că-i național ; ceea ce-i urît nu devine frumos prin aceea că-i național ; ceea ce-i rău nu devine bun prin aceea că-i național". Din acest principiu, arată Eminescu, s-au tras de către adversari „concluziuni false și imposibile" prin „mistificare" și „rea-credință". Atragem în mod special atenția asupra modului cum formulează tînărul Eminescu principiul maiorescian, pentru că ne va ajuta să înțelegem clar sursele erorii în demonstrația lui Maiorescu. Eminescu spune : „Poeziile urîte nu devin frumoase prin aceea că-s naționale", „fapta rea ori greșită nu devine bună prin aceea că a fost comisă de un național". Formularea lui Eminescu nu condiționează valoarea artistică, frumusețea poeziei prin nici o restricție tematică sau de conținut. Cu alte cuvinte : *o poezie poate să fie frumoasă chiar dacă este națională, patriotică, politică, morală, filozofică prin conținut, dar o poezie urîtă, neizbutită nu poate deveni frumoasă chiar dacă este națională, patriotică politică, morală, filozofică prin conținut.* Să confruntăm această formulă eminesciană cu unele exprimări ale lui Maiorescu. Dintr-o teză afirmată apriori și dezvoltată apoi prin inducție, potrivit căreia „poezia cea adevărată nu este decît un simțămînt sau o pasiune, manifestată în formă estetică", Maiorescu scoate concluzia că „tot ce este produs al reflecției exclusive, *politica, morala, teoriile științifice etc. nu intră în sfera poeziei,* și orice încercare pentru aceasta a fost o eroare" ; „politica este un product al rațiunii ; poezia este și trebuie să fie un product al fanteziei (altfel nici nu are material) ; *una dar exclude pe cealaltă*" ; „învățătura preceptelor morale, politica etc. sînt obiecte ale științei, și niciodată ale artelor".

Eroarea formulărilor sau, cum îi spune Paul Georgescu, „sofismul", rezidă nu în expresia „tot ce este produs al reflecției exclusive", ci în indicația care îi urmează imediat: „politica, morala, teoriile științifice etc". Or, acestea nu sînt numai un „produs al reflecției exclusive", ci și un „cuprins ideal" al conștiinței artistului „din care se desprinde ideea emoțională" (o spune Maiorescu despre Eminescu), cuprins în care „sfera" poetică — o spune tot Maiorescu despre cititorul de poezie — „se află a fi în atîtea raporturi cu alte cercuri de gîndiri ale noastre, încît acestea sînt reproduse în conștiință și însoțesc și ilustrează percepțiunea poetică". Eroarea mai rezidă în expresiile „nu intră în sfera poeziei", „nu sînt obiecte ale artelor" și în explicația că „aceste sfere provin din operațiuni așa de radical deosebite ale minții omenești, încît confundarea lor este cu neputință într-o stare sănătoasă a literaturii".

Avem aici, în aceste afirmații, cîteva exemple de *confuzii teoretice* și *disocieri greșite* ale esteticii maioresciene. De astă dată confuziile sînt reale, și nu fictive. Mai întîi este confuzia dintre *obiectul* artei și *conținutul* artei. Obiectul poate fi politic sau moral, conținutul apare artistic. Obiectul, tema, este pentru artist o virtualitate, o posibilitate, conținutul o actualitate. Este confundat apoi *planul axiologic-cultural* cu *planul psihologic-funcțional*. Mai precis: Maiorescu deduce greșit diferențele specifice *de ordin axiologic-cultural* din diferențele specifice *de ordin psihologic*, întemeiază adică deosebirea și opoziția dintre valori pe deosebirea dintre facultățile sufletești presupuse a sta la originea valorilor („inima" în opoziție cu „mintea", „simțămîntul" în opoziție cu rațiunea și „reflecția rece" etc.). În al doilea rînd, Maiorescu separă însești facultățile sufletești într-un chip tranșant metafizic, ceea ce s-ar putea admite, cu scop didactic, pentru logician și profesor, dar nu ca realitate în sufletul artistului și spectatorului. În al treilea rînd, el își exprimă ideile într-o formă silogistică cu totul improprie pentru elucidarea unor chestiuni de o complexitate cu adevărat dialectică. Adăugînd la aceste cauze, de ordin logic și gnoseologic, starea istorică descrisă mai sus și resorturile psihosociale cu puternică marcă de clasă, înțelegem ușor cum s-a ajuns la ideea „artei pentru artă" atribuită lui Maiorescu și esteticii junimiste.

Eroarea, o spunea Maiorescu însuși, poate fi explicată, dar nu scuzată. Istoricul reține adevărul, dar studiază atent cauzele erorii. De multe ori în istorie promovarea unui adevăr nou e însoțită inevitabil de erori, ca și lumina de umbră. Disocierea valorilor operată de Maiorescu a fost un *adevăr nou* și foarte important în istoria culturii noastre. *Nu în această disociere a valorilor și planurilor culturii stă eroarea lui Maiorescu, ci în modul cum a efectuat disocierea și în confuzia de criterii folosite pentru această disociere.* Arta are fără îndoială „în sine însăși toată valoarea ei", dar din această teză nu decurge, logic, că ea nu poate integra și că nu integrează, sub raport genetic, și alte valori, sau că, sub raport funcțional, ea nu se răsfrînge mai larg asupra celorlalte valori. Deosebirea dintre „minte" și „inimă", dintre „rațiunea rece" și „simțămîntul inimii" a constituit pentru mulți gînditori o temă de speculație filozofică. Nicolae Bălcescu, vorbind despre distincția făcută de Aimé Martin între „înțelegere" (rațiunea, legată de instincte animalice) și „inimă" („principiu care ne face să pricepem frumosul"), admitea că ea cuprinde „mult adevăr", dar îi aducea și unele obiecții: „Credem că domnul Aimé Martin a împins

prea departe această deosebire vrînd să dea o realitate algebrică la soluţia unui problem pe care filozofia, cu toate progresurile ei moderne, n-a putut încă a-l hotărî".

Să amintim pe scurt aici şi poziţia scriitorului I. L. Caragiale faţă de concepţia maioresciană. În disputa celebră dintre teza „artă pentru artă" (Maiorescu) şi antiteza „artă cu tendinţă" (Gherea), I. L. Caragiale se declară, glumind, partizan al *„tendinţei cu artă" şi cu talent.* El apreciază cu mult bun-simţ atît meritele lui Maiorescu, cît şi meritele prietenului său Gherea, după cum ironizează la amîndoi exagerările de natură speculativă, contrazise de realităţile artistice. Recunoaşte în Maiorescu „un mare literat, om cu înzestrare intelectuală în afară de orice concurs", „gustul rafinat, priceperea şi puterea de judecată în tot ceea ce priveşte arta literară". „Poveţele acestei minunate inteligenţe critice sînt nepreţuite pentru un talent creator lipsit încă de judecata şi măsura exactă a frumosului. *Criticele* d-lui Maiorescu, oricît ar putea zice cineva astăzi [1897] că sînt gratuite sau prea primitive, au îndeplinit odinioară o mare misiune ...," au fost „un semnal de raliere pentru minţile sănătoase în mijlocul anarhiei şi decăderii care bîntuiau republica literelor noastre între anii 48 şi 68. Multe spirite în adevăr înzestrate s-ar fi rătăcit de-a binele în noianul falsei direcţiuni de atunci, dacă n-ar fi sunat cu atîta putere de la Iaşi semnalul acela de raliere". Pentru Caragiale, Maiorescu a fost remarcabil „prin influenţa ce a exercitat-o asupra cîtorva dintre scriitorii noştri," „prin direcţiune".

În legătură cu această influenţă am avea de făcut istoricilor noştri literari cîteva sugestii de studiu. Maiorescu a citit, analizat şi judecat multe opere literare, şi bune şi rele. La desăvîrşirea artistică a multora a contribuit însuşi, cu sfatul, chiar înainte de a fi tipărite. Credem că un studiu în acest sens nu ar fi lipsit de interes, firește, intemeiat pe documentele existente. El ar face o demonstraţie convingătoare a modului cum funcţiona practic gustul şi estetica lui Maiorescu, în ceea ce aveau ele bun şi salutar, ca şi în ceea ce manifestau negativ şi dăunător. Au avut oare de suferit sau de cîştigat poezia şi literatura noastră de pe urma îndrumărilor critice şi estetice date de Maiorescu, înainte sau după tipărirea operelor literare? O asemenea investigaţie ar fi, credem, mai utilă şi mai originală decît reluarea cu variaţiuni a unor vechi aprecieri aparţinînd discipolilor sau adversarilor lui Maiorescu. Care au fost operele de valoare şi artiştii care nu s-au putut afirma deplin din cauza părerilor lui Maiorescu? Care sînt operele de valoare şi artiştii la a căror afirmare a contribuit Maiorescu? De ce manuscrisele eminesciene au fost donate de Maiorescu Academiei abia în 1902? (În 1894, M. Dragomirescu, discipol junimist, face distincţia teoretică, în spiritul lui Maiorescu, între „personalitatea omenească" şi „personalitatea artistică", pe care o aplică în exegeza operei eminesciene. Tot pe atunci, C. Dobrogeanu-Gherea afirma: „o adevărată, adîncă şi sigură lucrare critică asupra creaţiunii genialului poet va fi cu putinţă numai atunci cînd viaţa lui va fi mai bine cunoscută... şi *cînd vor fi tipărite toate scrierile poetului nostru*". Cunoaşterea unor poeme netipărite de Maiorescu, mărturisea Gherea, „mi-ar fi dat mult material şi multe argumente pentru deducerile mele"). A făcut bine Maiorescu tipărind nu forma ultimă a *Glossei* eminesciene, ci o formă anterioară? Au fost juste observaţiile şi îndrumările critice concrete

date de el creatorilor? Cum au primit și privit scriitorii și poeții asemenea îndrumări? În studiul său asupra *Junimismului*, Z. Ornea a valorificat interesant aspecte ale unor probleme de acest gen.

Ar mai rămîne, în încheierea acestor considerații despre estetica și critica lui Maiorescu, să amintim pe scurt aprecierile unor critici de prestigiu ai culturii noastre (încadrați de Eugen Lovinescu în așa-numita „posteritatea critică" maioresciană), care, mai mult decît a fost cazul la Xenopol, Eminescu și Caragiale, s-au dovedit în evoluția lor independenți și chiar superiori lui Maiorescu. Este vorba de Tudor Vianu și de G. Călinescu. Primul, recunoscînd lui Maiorescu meritul esențial de a fi disociat filozofic valorile culturale, a remarcat printre cei dintîi eroarea săvîrșită de critic atunci cînd le determină *prin opoziție*: „Spiritul logic al lui Maiorescu nu se poate elibera de sub puterea acestei condiții a minții omenești [opoziția] și singura lui vină rămîne că aplică un procedeu logic în domeniul irațional al valorilor". Exprimînd părerea că din punct de vedere axiologic „despre frumos nici nu se poate spune că se opune adevărului sau binelui", Tudor Vianu crede că nici intenția lui Maiorescu nu ar fi fost alta: „Adevăratul gînd al lui Maiorescu poate fi condus pînă la această cunoștință, dar pentru a ajunge aici el trebuie curățat de reziduul intelectualist pe care îl menținuse poate numai o inoportună precauție logică". G. Călinescu, insistînd în *Istoria literaturii române* mai mult asupra slăbiciunilor și limitelor concepției maioresciene („Maiorescu opera cu cîteva principii mărginite și sănătoase"; „felul didactic cum își redactează Maiorescu propozițiile a dus la confuzii"; „toate ideile temeinice ale criticii noastre, ca și toate platitudinile vin de la Maiorescu"), revine mai obiectiv în ultimii săi ani, făcînd unele aprecieri importante asupra intențiilor lui Maiorescu: „Încredințat că *esteticul, fără a se confunda cu adevărul și eticul, este totuși un cerc mai mare care le cuprinde și care, în nici un caz, nu cade în afara lor*, Maiorescu caută...". Relevîndu-i eroarea din teoria „înălțării impersonale", care, spune el, n-ar mai fi susținută azi de nici un estet, fie și nemarxist, G. Călinescu se întreabă care era, după Maiorescu, conținutul artei: „Nu altul decît adevărul. Adică o activitate sufletească oglindind condițiile normale de existență ale unei societăți. O artă adevărată este prin chiar aceasta și etică, sau cum se zice, sănătoasă" („Luceafărul", VII, nr. 12 din 8 iunie 1964). Poziția lui Eugen Lovinescu față de Maiorescu este bine cunoscută din autobiografia sa și din monografia recent apărută la noi, scrisă de Ileana Vrancea. Ceea ce am vrea să subliniem la Lovinescu din așa-numita fază finală a „patronatului" maiorescian este faptul că el valorifică la criticul junimist în primul rînd spiritul de înțelegere și toleranță, poziția raționalistă în domeniul culturii și al vieții culturale.

Scrierile critice ale lui Maiorescu nu sînt nici multe, nici voluminoase. Nu sînt multe în raport cu anii activității sale și nici voluminoase în raport cu bogăția cunoștințelor ce le asimilase. Poate că interesul politic, și politicianismul, i-au răpit tot mai mult „răgazul contemplativ". Poate că, de multe ori, a tăcut pentru a rămîne filozof, și a scris puțin pentru a spune mai mult. Tocmai de aceea lectura și studiul *Criticelor* sale cer cititorului și mai ales cercetătorului, pe lîngă prudența „inductivă" în descifrarea textului, și o participare spirituală mai adîncă, acel sentiment al valorilor fără de care rîndurile scrise ne transmit gînduri nearticulate,

ne dau o imagine cu trăsături neverosimile : o jumătate a figurii în alb, iar cealaltă jumătate în negru. Într-un portret, luminile şi umbrele se repartizează firesc, potrivit legilor naturale. Partea umbrită are şi lumini, iar partea luminată are şi umbre. „Citind şi recitind cărţile sale — mărturisea Tudor Vianu despre anii cînd era student —, s-a aprins în mine dorinţa de a cerceta tainele artei, misterul fericitei influenţe pe care frumuseţea o exercită asupra oamenilor, criteriile sau darurile care îţi permit a regăsi totdeauna justa apreciere estetică. Practicînd paginile lapidare ale lui Titu Maiorescu, arta mi-a apărut ca un obiect vrednic de a fi studiat cu toată sîrguinţa, cu atît mai mult cu cît Maiorescu arătase că în despicarea şi critica produselor artistice se pot cîştiga rezultate interesînd întreaga dezvoltare a culturii naţionale".

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

DISCUŢII ASUPRA CĂRŢII „PROBLEMATICA OMULUI" de Acad. C. I. GULIAN

Antropologia filozofică preocupă din ce în ce mai mult gîndirea contemporană. Este firesc ca un studiu despre problematica omului să stîrnească un viu interes. Secţia de materialism dialectic a Institutului de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România a organizat în zilele de 24 şi 31 iunie a.c. o dezbatere pe marginea lucrării *Problematica omului* de acad. C. I. Gulian, recent apărută în Editura politică. La discuţii au participat, pe lîngă membrii secţiei de materialism dialectic, autorul cărţii şi invitaţi din sectoarele de etică, sociologie şi istoria filozofiei ale Institutului de filozofie. Discuţiile au fost conduse de şeful sectorului de gnoseologie Al. Tănase şi au fost precedate de o prezentare a lucrării, făcută de Oct. Cheţan.

În prezentarea lucrării s-a subliniat că principalul ei merit constă în afirmarea şi demonstrarea consecventă a posibilităţii şi necesităţii constituirii şi dezvoltării unei antropologii filozofice marxiste. Respingînd poziţia acelor gînditori care atribuie marxismului o concepţie sociologizantă despre om, acad. C. I. Gulian a respins totodată şi pretenţiile unor filozofi după care antropologia filozofică ar fi deja elaborată în cadrul marxismului. Exegeza unor teze clasice, în special din *Ideologia germană*, i-a dat posibilitatea autorului să conchidă că Marx şi Engels au pus bazele rezolvării multor probleme ale disciplinei pe care o numim astăzi antropologie filozofică, fără să elaboreze şi să dezvolte însă o asemenea disciplină teoretică distinctă. Interpretarea sociologică a procesului de viaţă al omului, reducerea sferei umanului la relaţiile economice şi social-politice nu sînt proprii creatorilor marxismului, care au menţinut permanent în noţiunea de om întreaga bogăţie a aspectelor şi trăsăturilor sale specifice. Deprecierea fenomenelor psihice, morale şi ideologice este străină de operele clasicilor.

Apreciind pozitiv analiza făcută *Ideologiei germane* sub raportul implicaţiilor antropologice, referentul şi-a exprimat părerea că referirile la lucrările anterioare ale lui Marx, respectiv la *Manuscrisele economico-filozofice* din 1844 şi la lucrările de maturitate, ar fi evidenţiat legăturile logice ale filozofiei marxiste în ceea ce priveşte problematica omului cu realizările majore ale filozofiei premarxiste, ca şi legăturile dintre momentul *Ideologiei germane* şi momentul istoric actual, cînd elaborarea antropologiei filozofice, în totalitatea aspectelor sale fundamentale, a devenit o sarcină importantă a gîndirii marxiste contemporane.

O altă problemă la care s-a oprit referentul a fost concepţia de ansamblu asupra antropologiei filozofice, aşa cum apare ea în viziunea acad. C. I. Gulian, care o consideră o disciplină cu un pronunţat caracter teoretic, o generalizare sau o sinteză la nivelul filozofiei

a rezultatelor tuturor științelor care se ocupă, sub un aspect sau altul, de om. Obiectul acestei noi discipline îl constituie, după părerea acad. C. I. Gulian, omul concret, individul viu, real, omul în totalitatea determinărilor și potențelor sale. Obiectul mai precis delimitat al antropologiei filozofice l-ar constitui de fapt studiul acestor determinări și capacități. Metodologic, aceasta ar cere studiul interferențelor dintre diferite discipline, unele particulare, altele generale, sintetizarea și generalizarea lor. Referentul a subliniat că *ideea totalității* rămîne însă în lucrare un deziderat metodologic și că elaborarea deplină a noii discipline este sarcina investigațiilor ulterioare.

Oct. Chețan s-a referit apoi la punctul insuficient detaliat al lucrării, și anume modul de realizare a conexiunii disciplinelor particulare ce studiază dimensiunea ontică a omului, cu disciplinele consacrate studierii dimensiunilor sale axiologice, mecanismul structurării lor, care, după opinia autorului, ar situa în centrul întregii antropologii filozofice marxiste știința eticii, ca nucleu al problematicii globale a omului. Referentul a subliniat necesitatea unor cercetări și meditații în plus, referitoare la această problemă.

În lucrare, precizările și propunerile metodologice generale privind constituirea și structura antropologiei filozofice sînt completate prin incursiuni interesante în problematica psihologică și etică a omului, prin analize critice întreprinse asupra antropologiei fenomenologice, precum și asupra freudismului și existențialismului, ca antropologii filozofice contemporane. Pagini reușite sînt închinate omului ca demiurg, dezbaterii problemei libertății și creației umane, a valorilor ca expresie simultană a condiționării și a libertății omului, problemelor culturii materiale și spirituale înălțate de om deasupra solului existențial.

★

Acad. C. I. Gulian: Referatul tovarășului Chețan — larga sa informare în problemă a depășit simpla prezentare a cărții, iar observațiile făcute reprezintă tot atîtea sugestii interesante.

În ce privește consultarea lucrărilor marxiste de antropologie, sînt remarcabile unele din ultimele contribuții ale filozofilor marxiști în acest domeniu, dar trebuie spus că multe dintre ele, deși vorbesc în numele filozofiei marxiste, nu reprezintă spiritul ei multilateral și echilibrat.

O problemă de mare interes este cea a disciplinei care va constitui centrul sintezei realizate de antropologie. Este greu de răspuns la întrebarea dacă etica va deține sau nu primul loc în cadrul unui sistem de antropologie filozofică. Cert este că fenomenul moral are o pondere considerabilă în ansamblul de coordonate al existenței umane și că multe din problemele centrale ale antropologiei filozofice (problema sensului vieții, de exemplu) sînt probleme etice. Totuși, în procesul de constituire a acestei discipline trebuie să-și spună cuvîntul nu numai etica, ci și celelalte discipline ale științelor naturii, științelor sociale și umaniste.

Liubomira Miroș: Mie mi se pare cu totul justificată științific ideea că nucleul antropologiei filozofice l-ar constitui etica. În însăși ideea valorizării omului ca scop al cunoașterii sale este implicat locul preponderent al eticii. În același timp, antropologia filozofică, explicînd omul prin raportarea sa la întreaga existență, este firesc să acorde un loc central problemei atitudinii omului față de lume, sensului vieții, *finalității activității umane*, valorilor etc., care sînt în primul rînd probleme ale eticii. Pe de altă parte, o etică științifică nu poate face abstracție de cunoașterea naturii omului, a relațiilor sale multiple. Semnificativă în acest sens este poziția lui Aristotel, ca și a unor filozofi neotomiști, pentru care etica în unitatea sa cu politica reprezintă în fond o antropologie filozofică practică. De aceea mi se pare că este atrăgătoare și necesară aprofundarea analizei *raportului dintre antropologia filozofică și etică*.

Clara Dan: Nu m-am gîndit dacă etica poate și trebuie să constituie nucleul antropologiei filozofice. Însă pot să afirm că *psihologia* (care este o disciplină ce ține de regnul

individualității, iar antropologia are în mare măsură în vedere acest aspect), la nivelul la care se găsește ea la ora actuală, poate constitui foarte greu baza antropologiei filozofice. Și aceasta pentru că ea n-a reușit să sondeze ansamblul personalității omului și să reconstituie problemele sale vii și esențiale, viața sa reală.

Liliana Popa: Eu n-aș încerca să precizez ponderea pe care o va deține în cadrul antropologiei filozofice fiecare disciplină filozofică și științifică în parte și nici care va fi disciplina privilegiată. Dar mi se pare firesc să ne punem întrebarea dacă va exista în sinteza realizată de antropologie un centru de greutate în jurul căruia vor fuziona toate celalalte planuri. Consider semnificativ faptul că practica elaborării unor lucrări de antropologie dovedește imposibilitatea realizării unor sinteze neutre, care să se caracterizeze prin lipsa unui centru convergent. Cred că existența unui factor determinant în sinteză este necesară și nu implică neapărat o determinare univocă și exclusivistă a omului. Tocmai scoțînd în relief din mulțimea de trăsături care compun imaginea omului un prim plan (așa cum de altfel a procedat și tovarășul acad. C. I. Gulian în lucrare), antropologia filozofică va reuși să depășească stadiul considerațiilor preliminare despre om.

M. Cernea: În vederea delimitării obiectului antropologiei filozofice de obiectul celorlalte discipline ale căror date despre om își propune să le sintetizeze, ce părere are tovarășul acad. Gulian despre raportul dintre antropologie și materialismul istoric?

Acad. C. I. Gulian: Materialismul istoric reprezintă incontestabil baza teoretică și metodologică pentru problemele fundamentale ale antropologiei. Esența omului este ansamblul relațiilor sociale, și antropologia filozofică are în vedere acest lucru. Trebuie însă dezrădăcinată prejudecata conform căreia categoria individualului n-ar ține tot de ordinul esențialității. Individualitatea, cu baza ei biopsihică, cu problematica vieții personale, a destinului etc., ține tot de esență și a fost un timp neglijată de filozofii marxiști, însă nu în principiu, ci ca procedură. Antropologia filozofică are rolul de a sublinia această lacună existentă, reflectînd tocmai unicitatea individului, captînd toate determinările existenței umane, și nu numai aspectul social al acesteia. Rolul materialismului istoric crește considerabil în abordarea problemelor sociale ale antropologiei. Renunțarea la materialismul istoric s-ar solda cu întoarcerea la arbitrar și subiectivism.

Clara Dan: Părerea mea în ceea ce privește raportul dintre antropologia filozofică și materialismul istoric: materialismul istoric are ca obiect desfășurarea istoriei în necesitatea sa și privește omul, în primul rînd în calitatea sa de constructor al istoriei. În schimb, antropologia filozofică întrunește o multitudine de perspective asupra omului; ea se interesează de om nu numai sub acest aspect.

V. Vetișanu: Pentru că a venit vorba despre raportul antropologiei filozofice cu alte discipline, ce părere aveți despre raportul dintre antropologia filozofică și axiologie?

Acad. C. I. Gulian: Antropologia filozofică constituie o bază pentru axiologie în sensul că axiologia nu poate exista fără o explicație social-istorică a omului, dar și psihologic-etică a valorilor. Direcția fenomenologică a mers spre tratarea valorilor detașate de structura omului — de psihologia individuală, cît și de sociologie — și a închis astfel orice explicație a genezei și a funcției valorilor. Or, axiologia marxistă nu poate renunța nici la planul social-istoric, nici la cel psihic-spiritual.

Al. Tănase: Aș dori să cunosc părerea tovarășului academician în legătură cu legitimitatea antropologiei culturale și cu poziția noastră față de antropologia culturală.

Acad. C. I. Gulian: „Antropologia culturală" este un termen din literatura anglo-saxonă, mai ales americană, prin care se subînțelege *etnologia*. Pe de altă parte, „Kulturanthropologie" circulă în literatura filozofică din R.F.G., subînțelegîndu-se prin aceasta teoria despre om ca creator de cultură. Este evident că antropologia filozofică marxistă consideră etnologia drept o importantă sursă de informare asupra existenței și realizărilor tuturor popoarelor.

Uroș Tomin: Dacă antropologia filozofică este o disciplină de sinteză, dacă ea are un caracter enciclopedic, ce relații există între ea și științele sociale particulare și cum se pot realiza practic astfel de lucrări enciclopedice? Nu credeți că ele vor fi opera unor colective mari de cercetători?

Acad. C. I. Gulian: Antropologia filozofică are față de științele sociale și umaniste o funcție metodologică; ea arată importanța reală a fiecărui plan (social și individual) în parte și necesitatea subordonării lor față de exigențele întregului, pe baza principiului după care „întregul este adevărul, și nu partea". În ceea ce privește modul concret în care se va elabora un tratat de antropologie filozofică, nu se poate afirma încă dacă el va fi opera unui singur gînditor sau dacă, dimpotrivă, va fi rodul colaborării unui mare număr de specialiști. Fie individuală, fie colectivă, elaborarea unei asemenea lucrări va solicita, desigur, un efort considerabil de creație și sistematizare.

Clara Dan: Spre deosebire de tovarășul Tomin Uroș, care crede că lucrările de antropologie filozofică marxistă vor putea fi elaborate numai de către mari colective de specialiști, singurele capabile să acopere domeniul vast al acestei discipline, înclin să cred că în acest stadiu, în care criteriile și metoda acestei discipline nu sînt încă *definitiv* elaborate, este esențial rolul viziunii și al sintezei personale a autorului. În aceste condiții, numai efortul unei personalități puternice, numai un efort unic de creație și sistematizare prezintă garanția că va imprima antropologiei caracterul unitar de care are nevoie pentru a se constitui ca disciplină autonomă. Legat de această problemă trebuie să spun că nu mă satisface în întregime definirea antropologiei ca sinteză a celorlalte discipline despre om. E drept că antropologia filozofică trebuie să aibă la bază mai multe științe, dar ea trebuie să depășească proporțiile unei sinteze. Însăși necesitatea elaborării unei antropologii filozofice, faptul că se meditează tot mai profund asupra situației și perspectivelor omului contemporan, este o dovadă că tuturor disciplinelor care se ocupă de om le scapă „ceva" specific omului concret, „ceva" pe care tocmai antropologia trebuie să-l exprime. Tot antropologia filozofică este datoare să prezinte problemele de strictă actualitate ale omului contemporan, legate, de exemplu, de ritmul rapid al vieții moderne, de influența unei culturi foarte evoluate asupra omului, de angoasa cu care el răspunde la solicitările unei vieți trepidante.

H. Culer: După cîte observ, în cadrul acestui schimb de opinii, problema obiectului antropologiei suscită multe discuții. În ceea ce mă privește, cred că cel puțin în perioada actuală, cînd antropologia nu este încă o știință pe deplin constituită, nu este atît de importantă delimitarea tranșantă a obiectului antropologiei filozofice marxiste de obiectul altor discipline sociale și filozofice, ci cristalizarea însăși a acestei științe. Ceea ce se așteaptă de la filozofii marxiști este nu lansarea în discuții interminabile cu privire la ce intră și ce nu intră în sfera antropologiei, ci elaborarea unor lucrări de antropologie propriu-zisă.

Autorul a surprins multe din problemele centrale ale omului, ca: problema omului concret, problema omului ca demiurg, problema personalității, problema eului și a subconștientului care sînt reformulate în lumina marxismului. La aceasta se mai pot adăuga însă o serie de teme abordate de psihologia socială și de sociologia personalității. Problema rolului social al omului, problema refulării, problema iubirii și a muncii nu pot lipsi dintr-o imagine a omului concret. Sociologia se ocupă de multe aspecte fundamentale ale omului; ea se interesează de problema persoanei, a caracterului, de problema tipurilor. Tocmai aici intervine necesitatea delimitării opticii sociologice de optica antropologiei filozofice. E firesc să ne întrebăm din ce unghi de vedere trebuie să se ocupe, de exemplu, antropologia de problema caracterului, avînd în vedere că Sombart a făcut deja o tipologie a burghezului, Marx a proletarului și că în general multe din temele antropologiei sînt deja tratate de diferite discipline sociologice particulare.

Un alt aspect care merită să fie subliniat se referă la semnificația reactualizării dezbaterilor asupra problemelor omului. Marile întrebări asupra existenței umane se pun în special

în perioade de avînt economic, de dezvoltare a consumului de masă, de înflorire a științei și culturii. Epoca în care trăim este tocmai o asemenea perioadă, dacă nu cea mai fertilă din cîte a cunoscut omenirea pînă în prezent. Există de aceea premise obiective și subiective ale credinței că se vor găsi și răspunsurile cele mai adecvate la problemele cardinale ale ființei umane.

Liliana Popa: Eu cred că ar fi interesantă o tipologie a omului modern în care să regăsim caracteristicile psiho-sociale ale propriei noastre generații. Întîietatea pe care o au, în anumite zone ale vieții sociale și culturale, anumite categorii de valori, oscilează în funcție de epoca istorică, astfel că, cu ajutorul lor, îl putem deosebi pe omul modern de omul antic sau de omul Renașterii.

Răspunzînd unor anumite imperative sociale, antropologia filozofică marxistă tinde să realizeze deziderатul socratic al autocunoașterii omului, dar nu în scopul exacerbării individualismului și al izolării de semenii săi, ci în scopul unei integrări optime a individului în societate.

Numai o astfel de imagine despre om, realizată nu cu mijloace poetice-literare, ci pe bază solidă a științelor naturii și a științelor sociale și care să aibă în vedere principiul istoricității, ne poate da o perspectivă exactă a drumului parcurs de omenire pînă în prezent.

Nicolae S. Dumitru: Eu nu pot fi de acord cu intervenția tovarășului Culer în ceea ce privește atitudinea sa față de definirea obiectului antropologiei filozofice. Poate în situația altor discipline este posibil ca mai întîi să lucrăm asupra obiectului, dar în cazul antropologiei filozofice definirea obiectului consider că este primordială.

Problema mă interesează cu atît mai mult cu cît acum doi ani, cînd împreună cu dr. Victor Săhleanu elaboram o anumită poziție în definirea obiectului antropologiei ca știință biosocială, eu nu vedeam o justificare pentru existența unei discipline aparte — antropologia filozofică — și consideram că întreg conținutul problematicii sociale a omului poate fi cuprins de sociologie și etică. Deși mă atrăgeau tendințele exhaustive, „enciclopediste" ale diferitelor lucrări de antropologie filozofică, îmi repugnau soluțiile unilaterale sau eclectice.

Aprofundînd însă în ultimii ani problema specificului tratării sociologice a problematicii omului și fiind stimulat și de discuțiile actuale în jurul antropologiei filozofice și de modul în care definește obiectul acestei discipline autorul cărții *Problematica omului*, am ajuns la concluzia că și antropologia filozofică are un obiect propriu, specific. Dificultatea problemei constă însă nu în recunoașterea unei asemenea discipline, ci în definirea cît mai bogată în conținut a obiectului ei. În legătură cu aceasta se impune următoarea observație asupra modului în care a evoluat exprimarea problematicii acestui domeniu al cunoașterii omului.

Problematica antropologiei filozofice, împletită cu problematica altor domenii ale cunoașterii științifice și artistice, există încă din antichitate. Ceea ce cred că trebuie subliniat este faptul că pînă în secolul al XIX-lea această problematică a fost dezvoltată și a satisfăcut exigențele publicului fără să fi fost sistematizată, conceptualizată, deci în condițiile în care predomina forma filozofico-eseistică și în mare măsură cea literară. Faptul că în secolul al XX-lea și în ultimele decenii se conturează tot mai mult tendința spre conceptualizarea acestei problematici, cred că trebuie legat de caracterul acut și de mare anvergură social-istorică pe care le-a dobîndit în prezent „drama umană". Faptul că pe prim plan trece forma abstractă conceptuală de existență a antropologiei filozofice are deci o profundă semnificație socială și el devine din ce în ce mai puțin compatibil cu absența definirii categoriale a obiectului acestei științe.

M. Cernea: Lucrarea tovarășului acad. C. I. Gulian reprezintă în țara noastră un început valoros și stimulator, într-un domeniu vast și încă puțin investigat de filozofii marxiști.

Problema *obiectului* antropologiei marxiste și a relațiilor ei cu alte discipline solicită încă clarificări în stadiul actual, întrucît există opinii controversate chiar în rîndurile filozofilor marxiști. Obiecția principală a celor care neagă legitimitatea antropologiei filozofice constă în

aceea că ea ar dubla inutil problematica deja tratată în cadrul materialismului istoric. Argumentul nu mi se pare însă valabil, deoarece, definindu-se ca o teorie filozofică generală asupra structurii și dinamicii organismului social, *materialismul istoric* nu epuizează problemele omului și ale dezvoltării sale multilaterale ; el oferă însă baza filozofică și un vast aparat conceptual pentru dezvoltarea antropologiei filozofice marxiste. Cred că este neîntemeiată și opinia tov. Culer, expusă înainte, care merge în sensul dispersării problematicii antropologiei între diferite discipline sociologice și proliferează de la sine ramurile sociologiei, învestind diferite preocupări pentru probleme subordonate cu titlul de discipline sociologice de sine stătătoare („caracterologie", „personologie" etc.).

Momentul actual al dezvoltării antropologiei mi se pare dominat de *sociologie* și *axiologie*. Cred că „explozia sociologică" din ultimele decenii poate juca, prin noile cunoașteri furnizate, un rol decisiv pentru destinele antropologiei filozofice, ca platformă de pe care reflexia integratoare și sintetizatoare a acesteia să ia un mare avînt. Disciplinele sociologice particulare furnizează foarte multe elemente pentru cunoașterea omului în general și a noii sale condiționări și problematici, furnizează foarte multe teme proaspete pentru antropologie. Una din aceste teme este, de exemplu, influența automatizării asupra soartei omului. Cercetările sociologice de teren demonstrează că extinderea automatizării modifică însuși conținutul muncii, „așteptările" omului de la principala sa activitate vitală, modifică sensul creației în producția contemporană. Se ridică problema dacă potențialul de creație al omului se realizează sau nu în condițiile marii producții de serie mecanizată și automatizată, fenomenele de compensare etc.

Mi se pare de asemenea indiscutabilă datoria unei antropologii filozofice marxiste de a nu eluda meditația asupra unor probleme ca anxietatea, angoasa, neliniștile proprii omului, contradicțiile posibile între valori, aspirații și autorealizare, apreciindu-le cu luciditate și realism în noua corelație istorică dintre individ și societate și dîndu-le un răspuns propriu. Totodată — și aici mă delimitez întrucîtva de tov. Clara Dan —, analiza lor nu trebuie făcută în detrimentul unor coordonate esențiale ale omului, mai „prozaice" pentru anumite concepții antropologice, dar centrale, în fond, pentru existență : putem concepe oare o problematică a omului epurată de problemele existenței sale materiale ? Cred, dimpotrivă, că tocmai aceste probleme — cu implicațiile și consecințele lor serioase, uneori grave, asupra vieții, satisfacției de a trăi, comportamentului, idealurilor umane —, minore doar pentru o filozofie ce disprețuiește realitatea, nu și-au găsit încă nici în antropologia marxistă reflectarea pe măsura ponderii lor reale. O miopie asemănătoare observ în unele studii de axiologie, ce se autoclaustrează în tradiționalul, dar incompletul triptic de valori : bine-adevăr-frumos. Se mișcă oare omul real numai în zona eterată a valorilor culturii spirituale, a eticii, esteticii ? Valorile economicului, utilului, avantajosului îl lasă deja indiferent ? Nu putem accepta nici vechi scheme despre o „natură economică" eternă a omului sau despre clasicul *homo oeconomicus*, care își trag izvoarele filozofice din hedonism, sensualism sau din utilitarism și „aritmetica plăcerilor" lui Bentham, ci ne trebuie, cred, o tratare realistă, stenică, corect integratoare a valorilor și nevoilor economice ale omului contemporan în ansamblul valorilor și problemelor existenței sale în societate.

Gabriel Liiceanu : Pentru că la un moment dat tov. Clara Dan a pomenit de angoasă, iar tov. M. Cernea a revenit cu o observație, cred că o antropologie autentică trebuie să treacă cu mai puțină ușurință peste o serie de noțiuni lansate în cîmpul filozofiei de existențialiști. În general, accentul cade prea puternic sau exclusiv pe ceea ce în mod particular a determinat această filozofie a omului ; semnificația existențialismului se topește în limitele unei societăți perimate, apărînd ca o simplă experiență spirituală, fenomen spiritual morbid pe corpul unei societăți morbide. Cred însă că existențialismul, născut ca produs al unei *anumite* societăți, a debordat sfera originii sale sociale. El a detectat pe cazul particular al societății capitaliste decadente, trăsături care depășeau tipul uman al acestei societăți și care conțineau

în ele diferite procente de generalitate. Existențialismul este, evident, departe de a fi intrat în posesiunea „naturii umane", dar a sesizat (în mod greșit absolutizîndu-le) cîteva din coordonatele reale ale acestei naturi și îndeosebi note esențiale din tipologia omului contemporan. Dorim ca antropologia noastră să surprindă „individul real, viu" în unitatea determinațiilor sale obiectivo-subiective, psihico-sociale. Dar acest individ are o cromatică spirituală extrem de variată, de bogată, în care tonurile închise nu lipsesc ; acest om viu nu este univoc determinat, ca o suită de stări de optimism, de creativitate, de încredere, de speranțe etc., ci este încărcat și de desnădejdi, de griji, de temeri etc. Ar fi cel puțin neștiințific să ocolim această față a subiectivității pe motivul că membrii societății noastre ar fi scutiți de ea. Aici este vorba de trăsături care, depășind cadrele unei orînduiri sau alteia, îi aduc pe oameni pe platforma comună a unui secol, a unei epoci sau chiar a întregii lor istorii. Or, această porțiune a universului spiritual uman a fost adus în cîmpul filozofiei prin excelență de existențialism. Pe fondul optimist al concepției noastre despre om, noi trebuie să abordăm aceste trăsături ale subiectivității, care nu și-au găsit locul în nici o psihologie, ci au rămas exclusiv apanajul literaturii, iar în filozofie al existențialismului. Antropologia științifică trebuie de aceea să efectueze cu mai multă atenție operația de distingere a ceea ce este viu de ceea ce este mort în existențialism și să includă în cîmpul său de interes categoria absurdului, a sensului vieții, a morții, a angoasei, bineînțeles scoțîndu-le din perspectiva sumbră în care le-a situat existențialismul.

Uroș Tomin : Sînt pe deplin de acord cu aprecierile pozitive făcute asupra cărții acad. C. I. Gulian de către antevorbitori. Cartea răspunde unei necesități apărute în literatura filozofică marxistă, literatură lipsită în general de lucrări filozofice despre om.

Sînt de acord că antropologia filozofică este o știință de sinteză, care generalizează datele științelor particulare despre om. Se pune însă întrebarea, dacă este posibil ca această sinteză să fie făcută de către un autor sau chiar de un colectiv de autori. Personal, nu cred că este posibil. Această sarcină poate fi realizată numai prin eforturile unite ale filozofilor și specialiștilor, prin scoaterea multor lucrări care să abordeze problematica omului din diferite puncte de vedere. Nu este cazul să căutăm o armonie perfectă în sinteza filozofică a acestor concluzii. Dimpotrivă, *se impun sinteze în care să domine un anumit punct de vedere* — biologic, sociologic, psihologic etc. etc. Scriind despre problematica omului, acad. C. I. Gulian tinde să pună în centrul atenției etica, J. Huxley — biologia, P. T. de Chardin — paleontologia etc.

Nu sînt de acord cu formularea că despre om se poate și trebuie să se vorbească numai din punct de vedere concret-istoric. Subliniind importanța mare a acestui punct de vedere, care își găsește expresia și în lucrarea tovarășului academician, sînt de părere însă că un interes foarte mare îl prezintă și abordarea cosmică a existenței umane, așa cum face, de pildă, P.T. de Chardin. Abordarea cosmică a existenței umane face necesară generalizarea și sintetizarea datelor unor științe mai îndepărtate de om, ca, de pildă, astronomia, fizica, chimia, geologia ș.a. Sensul existenței umane nu-l putem înțelege numai din modul concret-istoric de abordare a omului, ci prin îmbinarea acestei abordări cu analiza coordonatelor cosmice ale existenței omului.

Una din problemele centrale ale antropologiei filozofice (cît și ale celei nefilozofice) este, după părerea mea, raportul dintre factorii biologici și factorii sociali ai existenței umane. Suportul existenței sociale este biologicul, care s-a modificat foarte puțin în cursul perioadei de un milion de ani sau mai mult, de cînd există omul, în timp ce conținutul social al existenței umane s-a schimbat și se schimbă vertiginos. Întrebarea este cum se adaptează biologicul uman la această schimbare, la această presiune a socialului ; cum suportă biologicul această presiune mereu crescîndă a socialului. Aici intervine, cu concluziile sale, nu numai biologia, ci și medicina, medicina socială.

Așadar, pentru a afla cît mai multe despre om, pentru a-l înțelege multilateral, în totalitatea relațiilor existenței sale, trebuie să se facă apel la un număr mare de științe spe-

ciale, trebuie să se facă un efort uriaș de generalizare și sinteză. Antropologia filozofică nu reprezintă o meditație literar-filozofică asupra omului, esenței și destinelor sale, ci un efort științific colosal, care presupune nu numai o anumită concepție despre integrarea diferitelor științe ci și o anumită concepție în ce privește organizarea acestui efort științific.

Stelian Popescu : Cred că tovarășul acad. Gulian aduce în lucrarea sa o justificare convingătoare a antropologiei ca disciplină filozofică de sine stătătoare, punînd în lumină caracterul ei sintetic. Cunoașterea multilaterală a omului, evidențierea unității lui structurate dialectic nu pot fi decît rodul unui efort sui-generis de sinteză. Acest lucru reiese limpede din lucrarea acad. Gulian.

În definitiv, omul ni se înfățișează ca o realitate prin excelență dialectică ; ființa lui este retorta în care din materie se naște spiritul, în care reacționează, pentru a forma o unitate, aspectele cele mai opuse ale realității. Omul este individ și societate, natură și cultură, producător și creator etc. Este clar că orice aspect luat în sine devine o abstracție, nu definește totalitatea omului ; dar nici suma lor nu reprezintă încă omul ; mă gîndesc la suma care n-a fost încă convertită, printr-un efort specific filozofic, într-o concepție unitară asupra omului. Aceasta mă face să-mi pun problema dacă antropologia filozofică nu este în fond decît însăși *dialectica* omului, dezvăluirea acestei structuri în cadrul căreia se zbat și se înglobează cele mai acute contradicții. Desigur, o structură dialectică presupune o anumită asimetrie, aspecte determinante și aspecte determinate, laturi principale și secundare etc. Spun aceasta, deoarece efortul, justificat de altfel, de a lua în considerare zone trecute cu vederea sau subestimate, ale ființei umane poate să ne ducă la un paralelism, la o structură complexă, dar nedialectică. Trebuie să observ că în cartea tovarășului academician este prezentă viziunea dialectică, dar în discuții au apărut remarce asupra paralelismului.

Într-o ordine de idei mai particulară, în care la un moment dat a vorbit și tov. Tomin, aș observa că lucrarea tovarășului acad. Gulian limitează aportul științelor naturii la biologie, psihologie, medicină. Cred că *unele* științe ale naturii care par mai îndepărtate de problematica omului, cum ar fi cibernetica, fizica chiar, ar putea oferi și ele cel puțin unele sugestii mai ales în ceea ce privește determinarea poziției omului în cadrul cosmic. Louis de Broglie, de exemplu, privește omul în cuprinsul general al vieții ca o luptă necontenită împotriva creșterii entropiei. Lupta împotriva *dezordinii*, pe care o are de asemenea în vedere Wiener cînd se referă la viața socială, ar putea astfel să constituie un unghi de vedere foarte general din care să fie privit omul. De asemenea mai amintesc contribuția, remarcată între alții de Bohr, pe care concepțiile fizice din secolul nostru o aduc la înțelegerea materialistă a unor fenomene umane. O serie de aspecte *date* la nivelul psihologic, de exemplu, și-ar putea găsi explicații în astfel de concepții fizice generale, ca acelea legate de principiul nedeterminării.

Nicolae S. Dumitru : Sînt de acord că la înțelegerea științifică-filozofică a omului contribuie și științele fizice-biologice, și în acest sens intervențiile tovarășilor Tomin și Popescu Stelian surprind un aspect necesar al discuției. Dar cred că nu putem confunda omul ca problemă majoră a filozofiei — a materialismului dialectic — cu omul ca obiect al antropologiei filozofice. În primul caz este într-adevăr nevoie de o mare sinteză naturalist-științifică și social-istorică. În al doilea caz se impune să definim problematica omului sub un unghi specific, deosebit de acela al altor discipline sociale care studiază omul ca ființă socială.

Consider că obiectul antropologiei filozofice trebuie definit în primul rînd în raport cu problema sensului vieții, a forțelor motrice ale activității umane, cu expresiile dramatice pe care le ia existența umană la diferite nivele, cu diferitele tipuri de atitudine față de existență, privită ca proces dramatic, conflictual, ascendent, major. Esențialul îl constituie *modalitatea* în care aceste probleme sînt abordate de disciplina în discuție, și anume aceste probleme existențiale trebuie să fie prezentate în unitate organică cu fenomenele sociale tipice prin care problemele amintite apar dret coordonate concrete ale existenței umane, adică să fie redate

prin prisma diverselor modalități istorice specifice, proprii diferitelor medii sociale și unor societăți diferite. Efortul constă în confruntarea acestor expresii și găsirea unor numitori comuni.

Pe acest fond creația în această știință ar consta tocmai în redarea expresiei celei mai „recente" a existenței omului ca proces dramatic, eroic, major, cu petele sale de umbră și lumină.

Includ deci în obiectul antropologiei filozofice redarea profilului și formulei dramatice a existenței umane, aflate într-o continuă schimbare de dominante, de forme, cu numeroase „variații pe aceeași temă". Văd deci această disciplină ca pe una dintre cele mai dinamice, cu organele de înregistrare ale realității la fel de sensibile ca și ale artei, dar cu formele cele mai operative de prelucrare și redare și în care descriptivismul, lipsa gîndirii abstracte sînt organic repudiate ; o disciplină în care gîndirea științifică și cea artistică ar găsi cele mai reușite forme de contopire.

Liubomira Miroș : Consider că, în condițiile actuale de dezvoltare a științelor, elaborarea unei antropologii filozofice ca o știință generală, de sinteză, a omului întîmpină o serie de dificultăți obiective, ivite în procesul integrării unor concepte și metode aparținînd unor domenii cu totul diferite (științele naturii, științele sociale, științele umanistice) într-un sistem teoretic unitar, specific. Dovada acestor dificultăți o constituie însăși existența antropologiilor, pe care le-aș numi — raportîndu-le la antropologia filozofică — particulare : antropologia socială, antropologia culturală, antropologia economică.

Pentru integrarea menționată este necesară o etapă pregătitoare de unificare în sînul fiecărei științe a teoriilor și metodelor de multe ori divergente, pe de o parte, și, pe de altă parte, de o integrare parțială, vizînd la început științele învecinate. În momentul actual se manifestă în știință o mișcare de unitate, ilustrativă, între altele fiind tendința de sinteză a teoriilor și metodelor fenomenologice cu cele pozitive în psihologia personalității, ca și încercarea (lui T. Parsons în special) de apropiere între social și psihanalitic prin integrarea teoriei psihanalitice a personalității și a teoriei sociologice a sistemului social.

În aceste condiții, o importanță deosebită din punct de vedere metodologic o capătă, după părerea mea, aplicarea *principiului selectiv*. Concret, aceasta se realizează prin alegerea din fiecare știință a conceptelor echivalente menite să clarifice tocmai ariile de interferență a diferitelor planuri : de exemplu, confruntarea conceptelor de *rol* (psihologia socială), *ego* (psihanaliza) și a unui concept echivalent din psihologia personalității pentru clarificarea interferenței dintre planul sociologic, psihologic și moral în interiorizarea valorilor culturii ca parte integrantă, constitutivă, a personalității. Bineînțeles, utilizarea și sistematizarea conceptelor trebuie încadrate într-un context teoretic-general materialist-dialectic. Avansez, cu rezerva unei ipoteze, ideea că teoria structurilor în măsura în care ar ajunge la rezolvarea problemei în discuție, privind existența unei structuri comune diferitelor științe, ar oferi, dacă nu baza, cel puțin sugestii interesante pentru integrarea datelor diferitelor științe în antropologia filozofică. În ceea ce privește definirea omului concret ca obiect al antropologiei filozofice, consider că, în măsura în care omul concret reprezintă o interferență de planuri *istoric* constituită și organizată în *sistem*, există în mod *obiectiv* un factor determinant, care ocupă locul principal în explicarea omului. În stabilirea factorului determinant nu trebuie confundată poziția *reducționistă*, care explică superiorul prin inferior, considerînd drept factor determinant al omului fizicul, biologicul sau chiar cosmicul, cu poziția *istoric deterministă*, care, bazîndu-se pe legile obiective proprii dezvoltării tuturor nivelelor existenței (vezi teoria nivelurilor în biologie, teoria stratigrafică în psihologia personalității), explică inferiorul prin subordonarea și integrarea lui în superior, considerînd drept factor determinant și integrator latura socială a omului.

Niculae Bellu : Înainte de orice alte considerații, meritul — evident din primul moment — al lucrării acad. C. I. Gulian rămîne acela de a fi *re* deschis, la noi, dezbaterea filozofică asupra problemelor omului, vizînd să contribuie la elaborarea liniamentelor generale

ale unei antropologii filozofice marxiste. Împărtășesc, sub acest unghi, aprecierile, cred unanim pozitive, exprimate în cursul discuției.

Literatura filozofică marxistă din ultima decadă se caracterizează, între altele, prin preocuparea de a elabora și formula, în termenii teoriei, ansamblul de cunoștințe pozitive acumulate în cursul practicii sociale atît de concentrată, a secolului nostru, cu privire la om și uman. O dată cu această preocupare însă și direct proporțional cu creșterea intensității ei, s-a conturat și inevitabilitatea controversei în jurul legitimității unei antropologii filozofice marxiste ca disciplină relativ distinctă ; adversarii acestei relative autonomii, ca și partizanii ei, sînt însă — cu toții, pe cîte știu — unanimi în considerarea problematicii omului ca intrinsecă filozofiei marxiste și, totodată, ca temă majoră a contemporaneității socialiste, reproșîndu-se în acest sens filozofilor marxiști — critic și autocritic — de a nu-i fi acordat, cu constanța necesară, cuvenita semnificație. Asupra acestui punct se poate presupune că o privire mai analitică, impregnată de simțul realității istorice, ar înclina spre acceptarea caracterului firesc al unei periodizări chiar în *modul de a se face* al filozofiei, îndeosebi cînd se au în vedere coordonatele ei cele mai vii, mai actuale, mai legate de problematica vieții reale. În acest spirit s-ar putea, probabil, observa cum, în procesul propriei sale dezvoltări, socialismul — continuînd să mențină universalul în primul plan al dezbaterii filozofice — aduce simultan în rîndul preocupărilor privilegiate *particularul* și *individualul, problematica omului* ca individ, ca persoană și nu numai ca societate, clasă, colectivitate. Mai mult decît orice filozofie, socialismul însuși plasează cu irezistibilă tenacitate tema omului în centrul vieții spirituale socialiste, confirmînd ideea lui Marx că orice emancipare este o readucere a lumii omenești, a *relațiilor*, **la omul însuși**. Filozofia este astfel, ea însăși, solicitată să răspundă acestui curs al lucrurilor.

Și tocmai în acest cadru al abordării problematicii omului ca problemă reală a dezvoltării societății noastre socialiste, deci de la acest nivel al dezvoltării, gîndirea filozofică va fi cu atît mai actuală, deci mai eficientă, cu cît se va fi eliberat de o abordare prea abstractă sau a-istorică și de aici de un optimism facil.

Noi trebuie să măsurăm problemele omului pe o nouă dimensiune a istoriei, scutită de neajunsurile sociale a căror aură spirituală o constituie pesimismul existențialist. Acest fapt trebuie însă realizat ocolind reversul soluției existențialiste : excesul de optimism sau omul fără probleme. Căci o idilizare a problemelor în limitele acestei discipline filozofice ar declanșa o reacție inversă celei scontate. Întreaga dezbatere a problematicii omului trebuie să se bazeze pe o justă înțelegere a noțiunii de progres, care exclude identificarea dezvoltării și a progresului cu liniaritatea. Dacă punem problema progresului în mod exclusiv „de la bine la mai bine", efectuăm, poate, o idilizare a problemelor, suprimînd implicațiile reale ale noțiunii de progres caracteristice și pentru societatea noastră. Ajunge să notăm aci că orice creștere a răspunderii umane, respectiv a individului în raport cu comunitatea și epoca sa, implică — o dată cu prețul istoric nou al omului, o dată cu multiplicarea posibilităților sale reale de realizare — și *o nouă măsură* a exigenței umane față de om, noi căutări, noi aspirații, o nouă tensiune, o altă dimensiune umană a realizării și fericirii. Or, toate acestea, existente în planul realității, estompate sau pur și simplu suprimate în cel teoretic, provoacă în final substituirea optimismului cu pesimismul și scepticismul. Avem nevoie de o antropologie filozofică sensibilă la problemele dificile, de o antropologie filozofică aptă să nu desproblematizeze realitatea, să nu-i adauge nimic din ceea ce va trebui să aibă și încă nu are, punînd, dimpotrivă, accentul pe tensiunea mereu însuflețită de patos și frumusețe umană a căutărilor.

Acad. C. I. Gulian: Nu intenționez să trag concluzii. Atît întrebările, cît și intervențiile dv. au fost deosebit de interesante și stimulative pentru mine. La unele aș putea răspunde pe loc, la altele mi-ar trebui un timp de reflecție, care ar pregăti o regîndire a cărții. Mă voi mărgini să subliniez pe scurt cîteva teme care îmi par demne de reflecție atît pentru mine, cît și pentru viitorii autori de studii în domeniul antropologiei filozofice.

O serie de tovarăși consideră ca necesară abordarea și altor teme pe lîngă cele schițate în lucrare : raportul dintre om și cosmos, omul și tehnica, problema automatizării, a fericirii etc. Fără îndoială că ele își au justificarea și n-ar putea lipsi dintr-un „sistem antropologic" care ar vrea să epuizeze întreaga tematică pe care ne-o dezvăluie structura și capacitățile omului. Dar ce *nu* se referă la om? Vorbim despre științele sociale și umanistice ca fiind centrate în jurul omului. Dar, după cum am văzut, științele naturii și științele tehnice se raportează și ele, indirect, tot la om. De stăpînirea și folosirea înțeleaptă sau nebunească a cunoașterii atomului poate depinde fericirea sau dezastrul umanității.

Dată fiind lipsa de hotare a incursiunilor antropologice, trebuie totuși să selectăm problemele și să le rînduim în esențiale și secundare. Din acest punct de vedere rămîn la convingerea că biologia și psihologia, inclusiv psihiatria, ne luminează *structura ontică* a omului, în timp ce etica, istoria și istoria culturii ne arată *potențele axiologice* ale omului. Omul și tehnica, omul și cosmosul, psihologia socială, sociologia timpului liber etc. sînt probleme și discipline care nutresc într-un fel sau altul primele discipline pe care le-am enunțat. Dar probleme ca cele ale caracterului nu pot fi tratate sociologic, cum consideră unul dintre participanți, deși recent se abordează cercetarea influenței societății asupra caracterului, — cercetare deplin justificată.

S-a cerut, pe bună dreptate, o *tipologie*, o analiză a tipurilor istorice în care s-a înfățișat evoluția spirituală a omului. Este o problemă pe care, într-adevăr, o consider indispensabilă într-o viitoare lucrare.

Un alt tovarăș a pus chestiunea reexaminării mai stăruitoare a problemelor ridicate de către filozofia și literatura existențialistă. Sînt cu totul de acord să includem aceste probleme, cu condiția ca ele să nu denatureze caracterul global, echilibrat al problematicii omului. Și eu cred și am subliniat această idee în lucrare — că imaginea omului nu trebuie idealizată, ci trebuie luată ca un dat complex și contradictoriu, cu luminile și umbrele lui și că însăși viziunea dialecticii despre om ne situează dincolo de antiteza simplistă „optimism-pesimism". Am subliniat insistent că deviza metodologică a antropologiei filozofice trebuie să fie *cunoașterea* — totală, fără rezerve, fără idealizări — și *valorificarea* omului. Ne deosebim de umanismul entuziast și naiv al Renașterii tocmai prin această luciditate pe care au reprezentat-o Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Dostoievski, psihologia și psihiatria modernă.

Îmi dau acum seama și regret că nu m-am gîndit să reintroduc în problematica omului ceea ce am numit acum douăzeci de ani „problematica existențială" — complexul de atitudini pe care le poate lua omul în raportul dialectic dintre el și existență.

În *Introducere în etica nouă* arătam pe larg că acest raport, care uneori, în anumite epoci, capătă o înfățișare dramatică, se află la rădăcinile oricărei atitudini etice și că problema valorilor nu poate fi desfăcută de problematica acceptării sau inacceptării existențiale.

Dacă voi reuși vreodată să reiau problemele antropologiei filozofice, îmi propun să revin asupra raportului existențial, să reliefez dialectica existență-valoare și să încerc să includ cît mai multe din sugestiile care s-au făcut în discuțiile de astăzi. Atît întrebările, cît și intervențiile dv. dovedesc că, indiferent de valoarea cărții discutate, ea răspunde unor nevoi acut resimțite de a ne lămuri filozofic asupra omului contemporan.

L. P., G. L.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Contribuţii la conturarea unui profil filozofic

Se află în cea mai bună tradiţie a culturii româneşti omagierea acelor personalităţi a căror viaţă însumează un şir de contribuţii la sporirea tezaurului valorilor noastre spirituale. Prilej, totodată, pentru rememorarea, explorarea şi adîncirea tuturor coordonatelor valorice ale operei lor.

Urmînd această tradiţie, Universitatea clujeană a însoţit mărturiile de dragoste şi recunoştinţă adresate gînditorului şi profesorului Dumitru D. Roşca — cu prilejul împlinirii a 70 de ani de viaţă — de efortul ştiinţific al aprofundării şi analizării operei sale, efort sintetizat în publicarea unui număr de studii ce contribuie la contrarea profilului filozofic al gînditorului clujean *.

Opera filozofică a lui D. D. Roşca este analizată din mai multe unghiuri de vedere, pentru ca imaginea rezultată să fie cît mai completă. Sînt abordate astfel :

— orientarea generală a gîndirii sale filozofice ;

— temeiurile acţiunii umane în filozofia lui D. D. Roşca ;

— raportul dintre filozofie şi ştiinţă în gîndirea acestuia ;

— aspecte ale criticii filozofiei neotomiste cuprinse în opera filozofului ;

— exprimarea, prin operă, a unui stil de gîndire şi a unui ideal de viaţă ;

— personalitatea de profesor şi de educator.

De *„Orientarea generală a gîndirii lui D. D. Roşca"* s-a ocupat în studiul său Eugen Rózsa, punînd în lumină calea parcursă de gîndirea acestuia de la raţionalismul clar şi hotărît afirmat al primelor opere, pînă la materialismul dialectic şi istoric. Raţionalismul ferm al filozofului ardelean s-a manifestat, printre altele, în combaterea misticismului lui Lucian Blaga, a neotomismului, ca şi în mai toate articulaţiile gîndirii sale. Analizînd preocupările foarte variate ale lui D. D. Roşca, autorul studiului consideră că peste tot se poate vedea, ca un fir roşu călăuzitor, orientarea sa raţionalistă, activă şi dinamică. În cadrul acestei orientări, respingerea subiectivismului din domeniul cercetării istoriei filozofiei constituie una din poziţiile ştiinţifice înaintate ale gîndirii sale. Ea se manifestă în modul prin care D. D. Roşca rezolvă problema subiect-obiect pe terenul dezvoltării gîndirii filozofice. A face istoria filozofiei nu exclude tendinţa de a te căuta, dar primejdia constă în a te găsi numai pe tine în alţii. D. D. Roşca, afirmînd existenţa independentă a obiectului, nu cade în greşeala de a cere sacrificarea de sine faţă de obiect, arătînd că şi subiectul îşi are rolul său, prin introducerea unui punct de vedere, ce facilitează pătrunderea în domeniul obiectului, fără a-l altera.

Analizînd în continuare *natura* raţionalismului promovat de D. D. Roşca, autorul arată că pentru acesta progresul raţiunii constă în lărgirea sferei raţionalului şi naşterea de noi şi noi tipuri de gîndire raţională. Istori-

* „Studia Universitatsi Babeş-Bolyai", series Philosophia et economica, Cluj, 1965.

cul filozofiei are a urmări, deci, sforţarea gîndirii umane de a cuprinde din ce în ce mai mult obiectul, raţionalismul echivalînd cu ataşamentul faţă de această luptă dîrză pentru lărgirea domeniului raţiunii.

Formula aceasta constituie călăuza lui D. D. Roşca în majoritatea studiilor întreprinse, din care deosebit de caracteristică este lucrarea sa asupra lui Descartes, se arată în studiu. Într-adevăr, problema ce-l frămîntă în abordarea cartezianismului este tocmai aceea a lărgirii frontierelor inteligibilului.

Autorul articolului subliniază în concluzie că, „pornind de la acest raţionalism activ, dinamic, D. D. Roşca a ajuns prin frămîntări inevitabile la materialismul dialectic şi istoric, doctrină pe care o afirmă cu fermitate în cursurile ce le predă, în studiile ce le elaborează, ca şi în conferinţele publice pe care le ţine".

★

Analiza *„temeiurilor acţiunii umane în filozofia lui D. D. Roşca"* constituie obiectul unui amplu studiu semnat de Ion Aluaş. Făcînd observaţia că „personalitatea complexă înzestrată cu sensibilitate etică şi estetică a lui D. D. Roşca s-a dovedit temperamental deosebit de receptivă la problematica umană, la aspectele tragice şi eroice ale necurmatei lupte dintre om şi forţele ostile lui din natură şi societate", autorul încearcă să pună în lumină tezele fundamentale ale concepţiei gînditorului clujean, teze ce inspiră şi justifică idealul unei personalităţi creatoare, capabilă de o atitudine şi o acţiune demnă de om. Idealul pentru care optează D. D. Roşca se încadrează astfel într-un umanism militant, care-l solicită pe om nu numai să pătrundă cu instrumentele cunoaşterii tainele existenţei, ci, totodată, *să valorifice* şi *să transforme* realitatea. Determinaţia esenţială a unei asemenea personalităţi este, cum arată autorul articolului, *libertatea de gîndire şi de acţiune*, circumscrisă de o gîndire critică raţională şi dialectică, purtătoare de valori etice superioare. Studiul subliniază că viziunea antropologică a lui D. D. Roşca priveşte omul nu ca pe un simplu înregistrator inert al realităţii, ci ca pe o fiinţă aptă de a riposta liber la provocările universului prin protest şi decizii.

În efortul său de a stabili un ideal de personalitate activă şi un stil de viaţă, D. D. Roşca s-a întrebat care este filozofia ce poate constitui suportul teoretic al unui asemenea ideal. Drumul urmat de gîndirea lui D. D. Roşca pentru stabilirea unui astfel de postament filozofic a fost, cum se arată în studiu, cel cartezian, al eliminării succesive a variantelor necorespunzătoare. El elimină astfel de la bun început o filozofie ţesută din reverii, „ce pune între paranteze" cunoaşterea, căci numai o filozofie ce se sprijină pe cunoaştere şi experienţă îl poate ajuta pe om în efortul său creator. Creaţia autentică însă nu se poate justifica nici în lumina unor orientări filozofice fundamentale, cum sînt *raţionalismul mecanicist* şi *empirismul*. După credinţa lui D. D. Roşca, arată autorul, numai o viziune asupra existenţei, care, ocolind unilateralitatea, fie trandafirie, fie sceptică, a celor două totalizări ale experienţei, străduindu-se să cunoască realitatea aşa cum este ea poate „să ne dezvăluie temeiurile mai adînci ale unei poziţii activiste a omului în faţa lumii". D. D. Roşca propune o viziune a existenţei care este definită ca un „compromis între scepticismul absolut şi afirmaţia absolută, adică un raţionalism dialectic".

Primul fapt constatat în lumina acestei concepţii este *istoricitatea existenţei*, conform căreia realitatea ne apare ca ceva în *devenire*, iar universul „ca etern provizoriu, neisprăvit în însăşi substanţa sa metafizică, gata mereu să primească noi adaosuri calitative". Studiul subliniază cu justeţe că această teză a istoricităţii, valabilă şi pentru domeniul cunoaşterii şi al inteligenţei, implică creştere, dezvoltare, fiind încărcată deci de încurajatoare implicaţii, inspirînd omului încredere în capacitatea de a raţionaliza noi şi noi porţiuni ale realităţii în vederea stăpînirii lor practice.

După D. D. Roşca, gîndirea (cunoaşterea) critică, adică dialectică, ne relevă, pe de o parte, caracterul autentic novator al evoluţiei, iar pe de alta faptul că realitatea este un complex de forţe contradictorii, o unitate a raţionalului şi iraţionalului, deopotrivă altoite pe însăşi rădăcina lucrurilor, cu egale şanse de victorie şi de înfrîngere. Afirmînd caracterul complex şi contradictoriu al realităţii, D. D.

Roşca exclude posibilitatea reducerii unui aspect al existenţei la celălalt, deschizînd gîndirii dialectice, cum observă autorul studiului, drumul spre un oarecare scepticism, exprimat în concluzia că lumea este un „cîmp de luptă fără sfîrşit posibil", o „împărţire a neprevăzutului şi a posibilităţilor infinite, şi bune, şi rele", iar depăşirea acestei stări de incertitudine nu este posibilă exclusiv în limitele cunoaşterii critice, constatare ce conduce gîndirea filozofică a lui D. D. Roşca spre o anumită atitudine filozofică — *atitudinea tragică*. D. D. Roşca deduce, aşadar, caracterul tragic al existenţei din constituţia realităţii date în conştiinţa „critică". Această recunoaştere „curajoasă" implică şi o opţiune etică. Între libertatea resemnată şi inoperantă a „înţeleptului" în faţa „tragismului vieţii" şi libertatea eroică, acţiunea transformatoare de lume, D. D. Roşca optează pentru aceasta din urmă, creaţia fiind superioară contemplaţiei pasive şi curajul — prudenţei egoiste calculatoare.

Opţiunea lui D. D. Roşca converge astfel, arată autorul, spre un stil de viaţă cu mare putere formativă pentru personalitatea umană —„neliniştea metafizică", convertită în eroism, în pasiune morală care potenţează „motivele acţiunilor mari", în pasiune spirituală transformatoare de lume şi hotărîtoare de soartă. Această atitudine tragică-eroică pentru care optează autorul *Existenţei tragice* exprimă în fond îngrijorarea maximă pentru destinele omului, înconjurat şi ameninţat de primejdii imense într-o societate dezumanizată cum e cea capitalistă.

Capitolul următor al studiului de care ne ocupăm surprinde modul specific în care valoarea, valorificarea, este inclusă de către D. D. Roşca în însăşi substanţa concepţiei sale filozofice, menită să joace un rol de prim rang în viaţa omului. Acest „adaos axiologic", conchide autorul, vine să ofere un punct de sprijin absolut unui anume dinamism susţinut în concepţia lui D. D. Roşca. El se ridică ferm împotriva prejudecăţilor empirismului faţă de valori, respingînd tendinţele exclusiviste ale ştiinţei de a acapara toate raporturile omului cu realitatea, tendinţa de a reduce toate relaţiile omului cu universul înconjurător la relaţia cognitivă, de natură ştiinţifică. D. D. Roşca respinge astfel tentativele pozitiviste de a impune ştiinţei cultul „faptului pur". Autorul arată că în concepţia axiologică a lui D. D. Roşca se atribuie *valorilor* un rol excepţional în acţiunea de transformare a realităţii *exterioare* şi *interioare* omului, în constituirea şi consolidarea personalităţii individuale sau colective. Atitudinea valorificatoare a omului este justificată, după D. D. Roşca, atît din punct de vedere *subiectiv*, cît şi *obiectiv*: *subiectiv* — ca dimensiune esenţială fără de care personalitatea spirituală nu poate fi concepută şi realizată ; *obiectiv* — prin aspectele noi ale existenţei pe care ni le dezvăluie, prin funcţia ei de agent transformator al lumii. De aceea eliminarea elementului axiologic din preocupările ştiinţifice sau chiar spirituale duce la dezarticularea şi dezechilibrarea personalităţii, la unilateralizarea ei, la specializarea îngustă, dezumanizantă. Personalitatea completă nu este, după D. D. Roşca, decît aceea care „este în stare să concilieze" în ea atitudinea ştiinţifică şi axiologică într-o sinteză interioară dialectică. O atare personalitate, individuală sau colectivă, este, spune D. D. Roşca, scopul progresului social. Prin aceasta, evoluţia încetează să mai fie mişcare indiferentă a naturii, căpătînd *sens* pentru om şi putînd deveni *progres social*.

Ajuns aici, autorul studiului are prilejul de a analiza poziţia avansată a filozofului clujean în problema larg controversată a progresului social. Se arată în studiu că „luarea de poziţie a profesorului D. D. Roşca apare cu atît mai preţioasă cu cît, de un secol încoace, numeroşi sociologi şi filozofi nemarxişti contestă cu înverşunare dreptul de existenţă a noţiunii de progres". În concepţia lui D. D. Roşca se adaugă astfel, alături de *principiul istoricităţii* şi de conceptul de *valoare*, o idee nouă, deosebit de preţioasă, aceea de *progres*, ca piesă esenţială în acel angrenaj teoretic destinat să susţină şi să justifice un critic şi lucid *optimism al acţiunii*. Autorul subliniază ca fiind meritul lui D. D. Roşca acela de a fi sesizat contradicţiile dintre progresul tehnic-ştiinţific şi cel moral şi spiritual în condiţiile capitalismului, precum şi consecinţele lor pe plan social — alienarea,

alterarea personalităţii umane dinamice şi creatoare. Autorul mai insistă asupra modelului de organizare socială propus de D.D. Roşca, în cadrul căruia ar deveni posibilă dezvoltarea completă a personalităţii spirituale. Astfel, între cunoaşterea critică, valoare, progres şi acţiune, D. D. Roşca afirmă existenţa unei legături legice, necesare, dialectice şi sintetice.

★

Afirmarea unei atitudini etice, exprimată într-un „stil de viaţă" activ şi transformator este strîns legată la D. D. Roşca de modul în care gîndirea sa filozofică a încercat să rezolve problema *raportului dintre filozofie şi ştiinţă*. Dovedind un contact intim şi lucid cu opera filozofului, Călina Mare analizează în studiul următor tocmai acest aspect al perspectivei spirituale pe care ne-o oferă opera filozofică a profesorului Roşca. Privită din acest unghi de vedere, gîndirea lui D. D. Roşca se prezintă concentrată la maximum într-un întreg edificiu teoretic, în care se află puse clar şi distinct cele mai importante probleme filozofice ale secolului nostru şi se conturează tot atîtea răspunsuri.

Impresionează la D. D. Roşca, scrie Călina Mare, efortul de a apăra filozofia, ca metafizică, împotriva tuturor denigratorilor ei de esenţă neopozitivistă sau existenţialistă. Astfel, *Existenţa tragică* nu reprezintă doar o încercare de a construi, cu ajutorul raţiunii critice, o etică degajată de toate prejudecăţile, ci şi o sinteză ce cuprinde mai întîi o concepţie filozofică generală a lumii, de unde decurge şi o atitudine etică.

Cercetînd specificul ştiinţei ca valoare spirituală în dezvoltarea ei de-a lungul secolelor, D. D. Roşca, relevă autoarea, constată că aceasta s-a mişcat între două prejudecăţi extreme : cea a ştiinţei *pozitiviste* şi cea a ştiinţei *dogmatice*, absolutizante. Căutînd să submineze în chip raţionalist prima din modalităţile amintite, cea a pozitivismului, D. D. Roşca arată că „faptul pur" nu poate exista, deoarece orice dată trimisă nouă de existenţa exterioară se învelește din momentul naşterii, pentru noi, cu straturi sufleteşti, şi emotive şi intelectuale. Autoarea articolului consideră că „acesta este unul din argumentele cele mai puternice care se pot aduce împotriva empirismului pozitivist, un argument profund dialectic, propriu şi arsenalului de argumente îndreptat de filozofia marxistă împotriva pozitivismului".

Cu aceeaşi rigoare ştiinţifică, D. D. Roşca demonstrează şi netemeinicia prejudecăţii ştiinţei *dogmatice* — dominate de ideea raţionalităţii integrale şi absolute a universului şi a determinismului mecanic absolutizant. Ambele poziţii — şi cea pozitivistă, şi cea dogmatică — sînt absolutizante, unilaterale, deci inacceptabile pentru o inteligenţă critică. Acest impas poate fi depăşit numai de o ştiinţă înţeleasă *în mod critic*, adică dublată de o inteligenţă critică şi eliberată de orice prejudecată, inclusiv de superstiţia ştiinţei înseşi că ea ar fi competentă în toate domeniile creaţiei omeneşti. Această a treia modalitate de a face ştiinţă, propusă de D. D. Roşca drept singura atitudine autentic ştiinţifică, nu exclude însă şi alte atitudini spirituale. Celor trei moduri de a concepe ştiinţa le corespund trei *moduri de a rezolva* problema existenţei ca totalitate şi trei *atitudini* faţă de existenţă ca totalitate. *Modul de gîndire pozitivist*, negînd orice interpretare ce ar depăşi „faptul pur", naşte iluzia că nu poate exista cunoaştere specific filozofică, nici atitudine filozofică corespunzătoare, situîndu-se, ca atare, pe poziţii agnostice, sceptice. Autoarea arată că, în această prezentare critică a pozitivismului, analiza profesorului D. D. Roşca se intersectează în unele aspecte cu interpretarea marxistă. *Modul de gîndire dogmatic*, absolutizant este fundat pe o metafizică corespunzătoare, întemeiată pe ideea caracterului absolut raţional al universului, care ar fi guvernat de o necesitate absolută, fiind astfel reductibil la acţiunea unei legi de fier. Determinismul absolutizant la care se referă D. D. Roşca este cel al cărui prototip îl constituie determinismul laplacean. Analizînd modul subtil în care autorul *Existenţei tragice* dezvăluie consecinţele logice nefaste ale unei asemenea concepţii mecaniciste, Călina Mare consideră că „gîndirea dialecticianului D. D. Roşca se dovedeşte a fi aici incomparabil mai suplă decît a maestrului său întru dialec-

tică, Hegel, ale cărui limitări reușește de multe ori să le învingă. Ea este mai consecvent dialectică, mai clar și mai puternic îndreptată împotriva dogmatismului și mai fidelă principiului devenirii eterne și al abordării complexe multilaterale a lucrurilor".

Respingînd aceste modalități neștiințifice de abordare și explicare a existenței, D. D. Roșca elaborează de pe pozițiile științei, dublate de o inteligență critică, o altă viziune cosmică, întemeiată pe experiența reală a trecutului și a prezentului. Astfel, D. D. Roșca constată că existența are un caracter istoric și că universul este caracterizat printr-un progres neîntrerupt, printr-o neîntreruptă schimbare calitativă, creatoare de veșnică noutate, fără a implica însă, prin aceasta, existența unui sens preferențial. În concluzie, autoarea subliniază că o atare viziune cosmică se apropie foarte mult de cea marxistă prin fidelitatea sa față de principiile dialectice și în măsura în care ea respectă principiul abordării multilaterale, integrale, a existenței. Totodată, studiul inserează și rezerva critică a autoarei conform căreia în viziunea cosmică elaborată de filozoful clujean se strecoară și exagerări „provenite dintr-o încălcare a principiului multilateralității'. Un exemplu în acest sens l-ar constitui afirmarea că sfera iraționalului pare să fie în „fapt" mai întinsă decît cea a raționalului. În final, studiul Călinei Mare sintetizează următoarele trăsături, și astăzi viabile, ale poziției lui D. D. Roșca în problema raportului filozofie-știință :

1) Apărarea filozofiei ca teorie a existenței în totalitate și argumentarea specificului ei calitativ în raport cu știința.

2) Sublinierea faptului că filozofia se sprijină și trebuie să se sprijine pe o știință autentică.

3) Sublinierea consecințelor estetico-etice, practice în ultimă analiză, ce decurg din cunoașterea și atitudinea filozofică.

*

O atare subliniere a rolului explicativ al filozofiei în raport cu existența și o atare încredere în puterea de cunoaștere a rațiunii critice nu putea să nu-l aducă pe D. D. Roșca în conflict teoretic cu poziția dogmatică, mistică și agnostică a fideismului neotomist. În studiul *Aspecte ale criticii filozofiei neotomiste în opera lui D. D. Roșca*, Grigore Drondoc urmărește reflexiile deosebit de valoroase ale profesorului D. D. Roșca împotriva acestei doctrine filozofice profund străină și dușmană științei, dizolvatoare a încrederii omului în puterea rațiunii de a cunoaște și transforma realitatea.

Analizînd poziția filozofului ardelean încă de la primele ciocniri teoretice cu reprezentanții fideismului contemporan, autorul studiului subliniază importanța criticii neotomismului întreprinse de D. D. Roșca în perioada șederii sale la Paris pentru cercetările ulterioare în acest domeniu. În cele cinci „scrisori din Paris" trimise revistei „Viața românească" în anii 1924—1929, tînărul Roșca ia ferm apărarea rațiunii împotriva unei ideologii „ce nu întrunește condițiile esențiale ce ar putea face din ea o metafizică fecundă, capabilă să realizeze inteligențele gînditoare ale veacului". Această atitudine critică va fi adîncită și dezvoltată mai tîrziu în studiul *Neotomism și neotomiști*, apărut în 1943. Critica aceasta a filozofiei neotomiste se înscrie, arată autorul, pe linia atitudinii progresiste pe care o serie de reprezentanți de frunte ai intelectualității românești au luat-o împotriva obscurantismului și iraționalismului.

D. D. Roșca a combătut prin argumente profunde afirmația că tomismul constituie o filozofie ce ar fi reușit să surprindă absolutul dat o dată pentru totdeauna. Criticînd acest punct de vedere dogmatic, profesorul D. D. Roșca — se arată în studiu — subliniază că adepții filozofiei neotomiste se postează pe un punct de vedere static și nu consideră realitatea ca pe un proces dinamic.

Autorul apreciază critica pe care D. D. Roșca o face neotomismului ca fiind actuală și astăzi, ea ridicîndu-se împotriva neotomiștilor care vor să împace conservatorismul steril cu pretenția că filozofia lor aparține secolului al XX-lea, deosebindu-se de scolastica evului mediu.

Un alt aspect sub care D. D. Roșca abordează critic doctrina neotomistă este cel al dublului adevăr, religios și științific. Dîndu-se

drept apărător al *inteligenţei*, neotomismul arată că aceasta se divide în două : una *liberă* sau „*oarbă*", care se manifestă în ştiinţă, ducînd la relativ, şi alta „luminată de credinţă", care duce la absolut, legată de dogmă şi sprijinită pe datele revelaţiei. În felul acesta, filozofia şi teologia sînt declarate de neotomişti ca fiind două drumuri ce duc ambele spre adevăr, folosind însă metode diferite. Apărînd raţionalismul, D. D. Roşca consideră neştiinţifică ideea după care concluziile logice ale ştiinţei devin false deîndată ce contravin dogmelor bisericeşti, deoarece în felul acesta se înfrînează libertatea gîndirii, activitatea ei creatoare, neînţelegîndu-se că „adevărul absolut este şi rămîne o limită către care trebuie să tindem, dar pe care nu o vom atinge niciodată".

Autorul studiului consideră în final că, „fiind adeptul unei concepţii filozofice raţionaliste, D. D. Roşca, criticînd neotomismul, se ridică împotriva acelora ce propun absolutul ca fiind o manifestare mai profundă a conştiinţei decît gîndirea teoretică".

★

Intitulîndu-şi studiul *Stil de gîndire şi ideal de viaţă în opera lui D. D. Roşca*, Gheorghe Toma începe prin a demonstra că în opera sa de sinteză, *Existenţa tragică*, profesorul de filozofie de la Universitatea clujeană surprinde o serie de idei care deschid o perspectivă luminoasă asupra istoriei, asupra afirmării teoretice, filozofice, asupra evoluţiei şi progresului social. O altă perspectivă este aceea a domeniului mai concret al atitudinii social-politice. Dar ambele, izvorîte din acelaşi trunchi filozofic, constituie aspecte tot atît de importante ale activităţii sale filozofice.

Autorul subliniază că există o unitate dialectică între *idealul* de viaţă avansat pe care ni-l propune D. D. Roşca şi *stilul* dialectic, în esenţă, al gîndirii sale, unitate dialectică ce poate fi regăsită şi între cunoaşterea critică, valoare şi acţiune. Acestui antidogmatism teoretic îi corespunde în opera sa, cum arată autorul studiului, un larg umanism şi democratism. În acest sens, problema libertăţii de gîndire şi de acţiune, supremă valoare umană, este una din ideile cardinale cele mai fecunde ale operei sale. Autorul mai subliniază că, pe măsură ce înaintează în timp, sincer deschisă experienţei obiective, concepţia lui D. D. Roşca se va contura tot mai mult pe latura ei social-politică. Spiritul critic, de o mare fineţe, care animă întreaga sa operă, va acţiona pe acest teren, demascînd unele fenomene negative ale culturii burgheze decadente care îngrădeau sau distrugeau libertatea individului şi a popoarelor. Studiul se referă în special la critica pe care D. D. Roşca o face militarismului, mercantilismului burghez şi mai ales neodarvinismului social al fascismului.

Examinînd în continuare *stilul* de gîndire al filozofului transilvănean, autorul arată că trecerea de la planul abstract la cel concret nu s-a efectuat în opera acestuia printr-o simplă *derivare*, printr-o simplă desfacere şi întindere pe aceeaşi linie a unor note sau teze cuprinse în cutare sau cutare afirmaţie generală, adică nu printr-o deducţie pură, analitică, ci prin una sintetică. Întoarcerea spiritului său, conchide autorul, din domeniul abstract, de pe culmile înalte ale speculaţiei, la concret, reprezintă o *îmbogăţire* continuă prin asimilarea unor noi elemente de experienţă. Acesta constituie aspectul esenţial al stilului său de gîndire, pe care se va ridica apoi un ideal de viaţă şi de personalitate.

Personalitatea spirituală este, după D. D. Roşca, de asemenea o realitate sintetică (a diverselor planuri ale vieţii spirituale : pasiunea morală, atitudinea estetică, speculaţia metafizică şi atitudinea ştiinţifică), „modelată ca operă mare de artă". Această personalitate liberă, creatoare şi păstrătoare de valori apare, după cum se arată în studiu, ca o unitate calitativă, în mişcare, vie. De aceea *modelul de viaţă* al lui D. D. Roşca, sprijinit pe un anumit *stil* de gîndire, este diferit şi opus modelului totalitar, fie el neotomist sau fascist. Această personalitate eroică este reprezentată în opera lui D. D. Roşca — aspect subliniat şi în alte cîteva studii recenzate aici — ca agentul transformator al lumii, puterea ce coboară din înălţimile cerului, precum Prometeu, focul valorilor, dăruindu-l vieţii. Pe parcursul operei şi timpului, gînditorul va confrunta acest model umanist de viaţă spirituală cu experienţa, constatînd neconcordanţa dintre ideal şi realitatea socială a vremii sale.

Studiul se ocupă în continuare de unele probleme legate de definirea gîndirii sale ca raţionalistă şi de modul în care el înţelege *istoricismul*, precum şi conceptele de *inteligibil* şi *logic*. Privind în mod raţionalist şi dialectic istoria inteligenţei, a logicii, D. D. Roşca abordează logicul tot din punct de vedere istoric, arătînd că şi acesta este supus devenirii ce reprezintă şi în acest caz creaţie, îmbogăţire şi tot mai mare libertate de acţiune.

Este afirmată astfel posibilitatea îmbogăţirii în *conţinut* şi *formă* a inteligenţei omeneşti, expresie a unui puternic optimism gnoseologic.

În concepţia lui D. D. Roşca, evoluţia afirmă creaţie, istorie, iar pe plan social ea apare în opera sa ca o succesiune de civilizaţii ce reprezintă trepte fundamentale ale eliberării omului de sub apăsarea naturii, momente esenţiale ale progresului social, intelectual şi moral. Pornind de la ideea că lumea este neîncheiată în însăşi esenţa ei, profesorul D. D. Roşca ajunge, aşadar, la afirmarea logică a progresului social.

Studiul analizează apoi modul în care D. D. Roşca, respingînd rasismul şi idealismul fascist, rezolvă problema raportului dintre categoria de *naţiune* şi cea de *cultură*, situîndu-se pe poziţiile unui intelectual progresist şi democrat.

În încheiere, autorul scrie că, pe măsură ce gîndirea lui D. D. Roşca progresează în timp, se poate urmări cu claritate cum dialectica trece pe primul plan, iar idealismul pe cel de-al doilea. El mai constată că în opera filozofului român raţionalismul, umanismul şi dialectica macină la temelie idealismul, conducînd mereu spiritul său în direcţia materialismului. Trecerea pe poziţiile materialismului dialectic, în condiţiile revoluţiei democrat-populare în ţara noastră, a însemnat împlinirea acestui proces. E o depăşire şi o împlinire totodată a stilului său de gîndire, dar şi a idealului de organizare socială.

★

Pentru ca imaginea omagială pe care studiile ce fac obiectul recenziei noastre încearcă s-o contureze să fie cît mai completă, nu puteau, desigur, lipsi mărturiile despre *profesorul* şi *educatorul* D. D. Roşca, sarcină pe care şi-o asumă în două scurte articole Ioan V. Mesaroşiu şi Dumitru Salade. Primul prezintă cîteva note ce ţin să releve înalta valoare a lecţiilor de istorie a filozofiei ţinute de ilustrul profesor de la catedra Universităţii clujene, lecţii care se relevă nu numai prin argumentare ştiinţifică, de pe poziţiile materialismului dialectic şi istoric, ci şi prin atitudinea etică cetăţenească înaintată ce se desprinde din ele. Se arată că lecţiile predate de D. D. Roşca constituie nu numai o comunicare savantă de cunoştinţe, ci deopotrivă, invitare la gîndire activă. Aplicînd consecvent metoda unităţii dintre logic şi istoric în alcătuirea cursurilor sale de istorie a filozofiei, D. D. Roşca a făcut evidentă ideea că dezvoltarea reală a concepţiilor filozofice de-a lungul istoriei duce la dezvăluirea progresivă a adevărului ca oglindire tot mai adecvată a realităţii obiective. Autorul apreciază cu atît mai mult această idee ce se degajă din lecţiile profesorului clujean cu cît, consideră el, „dacă lipseşte complet la istoricii burghezi ai filozofiei, este rar întîlnită şi la istoricii marxişti ai filozofiei". Elaborate din acest unghi de vedere, lecţiile sale constituie o reală valorificare a ideilor proprii gînditorilor materialişti şi o ştiinţifică punere în lumină, în acelaşi timp — prin mijloacele critice folosite — a concepţiilor idealiste. Celălalt articol, datorat lui Dumitru Salade, subliniază mai ales latura activităţii şi vocaţiei de *educator* a lui D. D. Roşca, contribuţia acestuia la pregătirea numeroaselor generaţii de intelectuali, pe care *i-a învăţat să preţuiască valorile spirituale*, să se străduiască a-şi achiziţiona elementele de bază ale culturii şi să lupte pentru progresul şi binele societăţii.

★

Analizînd aspecte diferite ale vastei opere filozofice datorate lui D. D. Roşca, studiile de care ne-am ocupat se completează fericit, reuşind să contureze un profil filozofic unitar deosebit de complex şi de profund. Iar pentru cei care iau abia pe această cale contact cu universul filozofic original al lui D. D. Roşca, studiile respective constituie — prin relevarea idealurilor şi adevărurilor incandescente ce îl străbat — o invitaţie la lectură şi o călăuză ce uşurează pătrunderea în miezul majorelor confruntări de idei ce-i conferă valoare şi dinamism.

V. Maşek

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE SOCIOLOGIE

BTel.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50 lei.

D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, Partea I, **Logica**, traducere de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, 1962, 375 p., 19,30 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.

G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Ştiinţa logicii**, 1966, 859 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de estetică**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1966, 629 p., 28 lei; vol. II, 1966, 643 p., 29 lei.

SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 306 p., 30 lei.

ECONOMIE

* * * **Dezvoltarea economică a României. 1944—1964**, 1964, XVII + 788 p. + 10 hărţi, 48 lei.

* * * **Industria României. 1944—1964**, 1964, 804 p. + 10 pl., 47 lei.

COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, 1964, 424 p., 24 lei.

MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 299 p., 11 lei.

O. PARPALĂ, **Aspecte din agricultura României — 1920—1939**, 1966, 219 p., 12,50 lei.

DAVID RICARDO, **Opere alese**, vol. II, traducere de Ştefan I. Dumitrescu, 1962, 336 p., 24,40 lei.

ADAM SMITH, **Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Halunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei; vol. II, traducere Al. Halunga, 1965, 639 p., 26 lei.

CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, 430 p., 28 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacţia prof. univ. AL. ROŞCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.

E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi evoluţiei lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.

LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.

I. VÎNTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.

VALENTIN GEORGESCU, **Dreptul de preempţiune în istoria dreptului românesc**, 1965, 410 p., 23 lei.

E. A. BARASCH şi colab., **Rudenia în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 332 p., 17,50 lei.

MIHAIL ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 382 p., 23 lei.

MIHAIL ELIESCU, **Transmisiunea şi împărţeala moştenirii în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 333 p., 17,50 lei.

ILIE STOENESCU, ARTHUR HILSENRAD, SAVELLY ZILBERŞTEIN, **Tratat teoretic şi practic de procedură a executării silite**, 1966, 468 p., 28 lei.

REV. FILOZ., **13**, *10*, p. 1223—1322, BUCUREŞTI, 1966

I.P.I. — c. 4044

43 503

Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7921

TOMUL 13 1966

DIN SUMAR

CONCEPȚIILE ESTETICE ALE LUI TUDOR VIANU	Ion Pascadi
PUNCTE DE VEDERE ÎN SOCIOLOGIA FAMILIEI	Traian Herseni
GRAMATICAL ȘI LOGIC	Henri Wald
FILOZOFIA EXISTENȚIALISTĂ ȘI PROBLEMELE ANTROPOLOGIEI	D. Ghișe
ÎMPOTRIVA ABUZURILOR FILOZOFIEI SPECULATIVE	Vasile Tonoiu

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUI. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1967.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7921

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 11 1966

SUMAR

IAN 2022

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- ION PASCADI, Concepţiile estetice ale lui Tudor Vianu 1325
- TRAIAN HERSENI, Puncte de vedere în sociologia familiei 1339
- M. C. DEMETRESCU, Cercetarea sociologică şi psihosociologică a consumatorului 1351
- HENRI WALD, Gramatical şi logic 1365
- ELENA FLOREA, Este şomajul „tehnologic" un fenomen episodic? 1377

DISCUŢII

- H. USCHERSOHN, Cu privire la cauzalitate. (Cauză — întîmplare — interacţiune) . . 1389

CONSULTAŢIE

- D. GHIŞE, Filozofia existenţialistă şi problemele antropologiei 1401

CRONICA IDEILOR

- VASILE TONOIU, Împotriva abuzurilor filozofiei speculative 1415

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- O analiză semantică a teoriei ştiinţifice (*Pavel Apostol*) 1429

Rev. filoz., **13**, *11*, p. 1323–1436, Bucureşti, 1966

8655

STUDII ŞI ARTICOLE

CONCEPŢIILE ESTETICE ALE LUI TUDOR VIANU

DE

ION PASCADI

Studiul îşi propune analiza concepţiilor estetice ale lui Tudor Vianu în dinamica lor complexă şi contradictorie, evoluînd de la poziţiile idealismului raţionalist cu infiltraţii fenomenologice şi neokantiene, dar cu intuiţii valoroase, care includ elemente materialiste, către o concepţie marxistă, ştiinţifică. Cercetînd problemele axiologiei artei, ale legăturii dintre artă şi viaţă, ale naturii specifice a acesteia (caracterizată prin trăsături ca ireductibilitatea, unicitatea, idealitatea, autonomia relativă, caracterul de simbol, finalitatea specifică), ca şi concepţiile gînditorului român asupra filozofiei operei, studiul va evidenţia îndeosebi elementele care marchează contribuţii preţioase în istoria esteticii româneşti.

Încercarea de a desprinde din ansamblul operei omului de cultură şi gînditorului care a fost Tudor Vianu (1897—1964) concepţiile estetice este extrem de dificilă, deoarece, în afara sistemului său estetic elaborat teoreticeşte (cel mai de prestigiu în istoria esteticii româneşti, poate tocmai pentru că s-a ferit de canoanele „clasice", negîndu-le cu hotărîre), aceste concepţii pot fi întîlnite în toate domeniile pe care le-a cercetat: în teoria valorilor şi filozofia culturii, în studiile de istorie şi teorie literară, în lucrările de psihologie şi antropologie filozofică.

Prezentarea esteticii lui Vianu este îngreuiată de asemenea de faptul că ea nu poate fi înţeleasă decît în evoluţia ei — complexă şi contradictorie —, evoluînd de la poziţiile idealismului raţionalist cu infiltraţii fenomenologice şi neokantiene, dar cu intuiţii valoroase, bazate pe o vastă erudiţie, iar uneori, cu un patos antiidealist evident, către o concepţie marxistă, ştiinţifică.

Este fără îndoială cu neputinţă reconstituirea integrală a acestui proces în limitele unui studiu, cu atît mai mult cu cît avem de-a face cu prima încercare înfăptuită în perioada dintre cele două războaie mondiale, de pe poziţii încă idealiste, de a construi o estetică filozofică sistematică, a cărei valorificare critică, de pe poziţiile marxiste pe care autorul ei s-a situat ulterior, n-a fost încercată decît parţial şi într-o perspectivă oarecum limitată.

Rev. filoz., **13**, *II*, p. 1325—1338, Bucureşti, 1966

De observat că evoluția gîndirii lui T. Vianu și apropierea sa de filozofia marxistă devin evidente nu atît în lucrările de estetică filozofică, ci îndeobște în cele de istorie și teorie literară. S-ar putea spune chiar că atunci cînd s-a plasat pe cîmpul analizei concrete a fenomenelor de cultură, îndeosebi în cel al artei, renunțînd la încercarea speculativă de a construi un „sistem", rezultatele au fost mai fructuoase.

Privind istoric evoluția esteticianului român, putem constata că în jurul anilor 1920 intrarea sa în cîmpul publicisticii filozofico-estetice, deși poartă încă puternic amprenta formației sale idealiste (a școlii neokantiene germane și a fenomenologiei îndeosebi), va contribui la lărgirea problematicii studiate și la introducerea unei perspective noi : cea axiologică. În anii următori, atitudinea sa raționalistă, pledoaria pentru rigoare, activitatea sa științifică, încununată cu reale rezultate, îndeosebi în evidențierea specificului artei, susținerea unor teze materialiste, contribuția sa la valorificarea culturii progresiste a poporului român îl vor situa în tabăra gînditorilor avansați, potrivnici influențelor iraționalismului și misticismului, deși influențele idealiste și autonomiste se fac încă simțite.

Asimilarea marxismului a fost la Tudor Vianu un proces îndelungat, întrucît probitatea și seriozitatea omului de știință cereau reevaluarea dintr-o nouă perspectivă a întregii sale activități. Chiar dacă lucrul acesta nu a putut fi realizat pe toate planurile, trebuie să consemnăm faptul că în ultimele sale studii poziția marxistă în problemele abordate era lipsită de orice echivoc și exprima o convingere lăuntrică. Vom încerca să schițăm principalele direcții ale contribuției lui Tudor Vianu în domeniul esteticii, fără a pierde din vedere etapele diferențiate ale evoluției sale.

I. AXIOLOGIA ARTEI

Ceea ce caracterizează concepția estetică a lui Tudor Vianu este permanenta străduință de a privi fenomenul artistic sub un unghi de valoare, încercînd integrarea lui în sistemul de ansamblu al valorilor. Deși poate în acest domeniu influențele idealismului se resimt cu precădere (îndeosebi neokantianismul), permanenta viziune axiologică asupra artei a fost de mare însemnătate pentru întreaga sa activitate nu numai în domeniul esteticii, dar și în istoria literară și în critică.

În primul rînd mi se pare extrem de importantă sublinierea repetată a individualității valorilor, a ireductibilității lor la o valoare ultimă, existentă deasupra lor. După cum arată el încă în lucrarea sa de disertație despre poetica lui Schiller, meritul principal al acestuia în disputa ce se purta în legătură cu superioritatea sau inferioritatea poeziei moderne față de cea antică a fost tocmai acela de a dovedi că valorile estetice nu pot fi opuse prin această clasificare. De altfel, arată Vianu, „deși de fapt această împărțire este falsă, ea nu era mai puțin un mijloc fictiv excepțional de individualizare a valorilor" [1].

În concepția lui Vianu însă individualitatea caracterizează nu numai valoarea estetică, ci lumea valorilor în general, în sensul că e cu

[1] *Das Wertungsproblem in Schillers Poetik*, București, 1924, p. 75.

neputință subsumarea mecanică a diferitelor tipuri de valori sau ridicarea uneia la rangul unei clase mai largi, iar procesul de autonomizare desfășurat în decursul istoriei accentuează această particularitate.

Sublinierea justificată a ceea ce Vianu numește „ireductibilitatea" valorilor este însă însoțită de concluzia că imposibilitatea încadrării valorilor într-o categorie mai largă duce la imposibilitatea definirii lor, ceea ce ar echivala cu a spune că „natura valorii este irațională" [2]. O asemenea concluzie nu numai că nu decurge din întregul raționament, dar contrazice și punctul de vedere al autorului său, deoarece, cu diverse ocazii (îndeosebi în *Introducere în teoria valorilor*, 1942), el se ocupase pe larg de găsirea notelor definitorii ale diferitelor tipuri de valori. O definire consecvent științifică a valorilor obligă însă la raportarea la viața materială a societății în care ele iau naștere, specificitatea lor trebuind să fie înțeleasă în constituirea ei istorică.

Insistînd asupra procesului de „autonomizare" a valorilor, Tudor Vianu nu pierde însă din vedere interdependența și unitatea lor. Dacă însă această unitate este explicată la început de pe poziții idealiste prin unitatea spiritului (*Filozofie și poezie*, 1943), în concepția autorului își fac loc ulterior explicațiile științifice, conform cărora rolul hotărîtor îl are în acest proces unitatea momentului social exprimat în valori. Ideea unității valorilor nu este interpretată însă niciodată ca o dispariție a specificității lor, și chiar atunci cînd între ele există interferențe extrem de pronunțate, deosebirile nu dispar.

Ideea aceasta a individualității, dar în același timp a unității este aplicată de Vianu cu rodnice rezultate în domeniul literaturii și artei. Ocupîndu-se în ultimele sale cercetări de raportul dintre intern și extern, dintre național și universal în dezvoltarea literaturii, el analizează în numeroase studii valabilitatea și în același timp limitele comparatismului. Determinante sînt în acest sens condițiile interne, naționale, dar îndeosebi în epoca noastră caracterele specifice ale unei literaturi nu pot fi desprinse din contextul universal al circulației valorilor, care determină în același timp numeroase interferențe. Evidențierea specificului este posibilă numai prin raportarea la ceea ce este general și pe această bază pot fi urmărite istoric și depistate permanențele unei literaturi [3].

Analizînd trăsăturile științifice ale metodei de cercetare, Vianu încerca să surprindă fenomenul în toată complexitatea sa: „A pune un scriitor în legătură cu societatea lui, într-unul din momentele speciale ale acesteia și a obține, pe această cale, explicația operei lui, descoperind tendința socială exprimată și propagată de el, ca și felul special al culturii din care s-a hrănit, fiindcă a găsit-o drept cea mai potrivită cu năzuințele sale sociale, încheie astăzi pentru noi lucrările cercetării literare" [4].

În sfîrșit, ni se pare necesar să relevăm că una din ideile care stau la baza concepției estetice a lui Tudor Vianu este cea a caracterului social al valorilor artei. Arătînd încă din primele sale lucrări că arta apare ca un produs înrădăcinat în mobilitatea vieții sociale și istorice, datorită numeroaselor relații extraestetice prin care ea se unește cu întreaga cultură

[2] *Filozofia culturii*, 1944, p. 34.
[3] Vezi *Permanences de la littérature roumaine*, București, 1960.
[4] *Metoda de cercetare în istoria literară. Limbă și literatură*, vol. VI, București, 1962.

(*Arta și frumosul*, 1931) și precizînd că ea este una din formele sociale ale muncii, esteticianul român combătea argumentat teoriile idealiste asupra artei ca descătușare a instinctelor refulate, ca joc gratuit sau ca expresie sensibilă a ideii divine. Arătînd că „nu există valoare economică utilă unui singur individ, nici valoare estetică pentru un singur contemplator de artă, nici valoare etică pe care s-o prețuiască o singură conștiință umană" [5], Vianu sublinia, de asemenea, natura socială și nu individuală a valorilor privite prin prisma finalității lor.

Vorbind despre nevoi sociale, Vianu punea un accent prea mare pe latura lor spirituală, ceea ce îl ducea la explicații neștiințifice, deși în principiu el se declara de acord cu materialismul istoric în privința condiționării economice a tuturor formelor culturii. Numai o greșită informație privind teoria marxistă asupra raportului bazei cu suprastructura l-a putut, cred, duce pe Vianu la părerea eronată că materialismul istoric nu vede rolul activ al diferitelor forme ale culturii spirituale [6]. Evident, evoluția sa viitoare a înlăturat această confuzie, permițîndu-i să vadă raportul dintre bază și suprastructură în dialectica sa.

Apropierea sistematică ulterioară de concepția marxist-leninistă îi va permite să tragă concluzii științifice în probleme ca cea a izvoarelor interne și externe în dezvoltarea culturii, în strînsă legătură cu factorii sociali determinanți.

II. ARTA ȘI VIAȚA

Una din temele centrale ale esteticii lui Vianu o constituie legătura artei cu viața, urmărită sub diferitele ei aspecte încă din primele sale lucrări. Este interesant de observat că, deși această legătură este în principiu acceptată de la început, optica esteticianului român va suferi o sensibilă evoluție în directă legătură și cu influențele filozofice ce se exercitau asupra lui. Astfel, în *Dualismul artei*, publicată în 1925, cercetarea concepțiilor unor gînditori ca Schiller, Nietzsche, Alois Riegl, Worringer, Spengler, W. Dilthey, H. Nohl, W. Stern, H. Wölffin, care priveau opera de artă din unghiuri în genere speculative sau pe baze psihologiste, structuraliste sau pozitiviste, îl va duce și pe gînditorul român la concluzii idealiste. „Omul — va arăta el — poate resimți realitatea ca un mediu prielnic sau ca o putere amenințătoare și valoarea fundamentală către care el va tinde va fi sau apropierea de viață sau fuga de viață. Arta, întrucît este determinată de această valoare fundamentală, va reda realitatea vie sau idealul ei transcendent" [7].

Continuîndu-și investigația, Vianu va urmări, în *Arta și frumosul*, problemele constituirii relației dintre aceste două concepte, ceea ce îl va duce la problema originilor artei. Acum pe primul plan vor apărea datele concrete oferite de psihologie și etnografie, iar punctele de vedere ale unor cercetători ca Groos, Hartlaub, Grosse, Bücher, S. Reinach, H. Kuhn, Freud, Rank, ale căror teorii sînt examinate critic, vor fi confruntate cu faptele. Observațiile sale, deși nu se încheagă încă într-o concepție de

[5] *Introducere în teoria valorilor*, 1937, p. 59.
[6] *Filozofia culturii*.
[7] *Dualismul artei*, 1925, p. 138.

ansamblu științifică, arată că Vianu s-a apropiat sensibil de înțelegerea condițiilor concrete în care apare și evoluează arta. Remarcînd faptul că munca, magia, jocul, inconștientul intervin fiecare în explicarea genezei artei și criticînd absolutizarea acestora, esteticianul român nu va reuși încă să facă o diferențiere riguroasă, punînd toți acești factori pe același plan : „Motivul autonomic (care la Vianu se identifică cu jocul. — *n.n.*) se îmbină deci în epocile cele mai îndepărtate ale artei cu motivele practic-eteronomice (fie ele magice sau economice)" [8]. Evident, mecanismul procesului analizat nu-i apărea încă esteticianului român suficient de limpede, dar se poate remarca o îndreptățită tendință de evitare a explicațiilor unilaterale.

Această idee va fi reluată pe larg în *Estetica*, unde rolul muncii se va contura cu mai multă claritate atît în geneza, cît și în evoluția artei : „Psihologia și etnografia ne îndreaptă deci să localizăm în munca primitivă originea artelor ritmice, chiar dacă unele obiecții, cum am făcut în volumul *Arta și frumosul*, ne atrag atenția asupra generalizărilor prea largi pe care această ipoteză le cuprinde. Evident, munca primitivilor nu este singură răspunzătoare de apariția artelor ; dar contribuția ei a fost în tot cazul însemnată" [9]. Notabilă nu ni se pare simpla recunoaștere a rolului muncii, ci faptul că acesta este urmărit sub diverse aspecte, nu numai în formele primitive ale artei, ci și în cele evoluate și culte. Vianu va atrage astfel atenția asupra faptului că adeseori idealul artistic poate fi pus în legătură cu formele de producție preponderente într-o epocă și că munca influențează arta nu numai prin cuprinsul pe care i-l transmite, dar și prin tehnica și regimul pe care le impune.

Dintr-un asemenea punct de vedere, evoluția istorică va modifica însuși locul artei în diviziunea socială a muncii, ducînd treptat la autonomizarea ei, fără ca prin aceasta legătura ei cu viața să fie ruptă. Pornind de la asemenea considerații judicioase și susținînd că arta este „forma cea mai perfectă a muncii omenești [10]", Vianu va trage însă concluzii estetiste, introducînd ideea neștiințifică a rolului coordonator pe care arta l-ar avea în întreaga viață socială.

Vorbind despre relația dintre artă și societate, trebuie spus însă că, lăsînd la o parte afirmații ca cele amintite mai sus, analiza concretă surprinde cu finețe numeroase aspecte ale acestei relații. Este semnificativă în acest sens concepția esteticianului român despre influența structurii sociale asupra expresiei artistice.

După cum arată el, „structura socială determină apoi tipurile arhitecturale. Vechile monarhii mykeniene creează megaromul arhaic. Democrația ateniană determină templele consacrate zeilor cetății, teatrele și porticele festive. . . Expresia arhitecturală a feudalității este castelul, pe cînd aceea a monarhiilor centralizate ale barocului este palatul de reședință din capitale. Individualismul social al Renașterii italiene produce portretul. Burghezia din țările de nord ale Europei provoacă pictura de gen. . ." [11]. După cum se poate vedea, deși lucrurile sînt oarecum simplifi-

[8] *Arta și frumosul*, 1931, p. 85—86.
[9] *Estetica*, ed. a 3-a, București, 1945, p. 219.
[10] *Raționalism și istorism*, 1938, p. 4.
[11] *Estetica*, p. 130.

cate, în concepţia lui Tudor Vianu pătrunsese conştiinţa legăturii indisolubile dintre artă şi viaţă, a determinării conţinutului ideologic-estetic de către cerinţele sociale în expresia lor individuală. Lucrurile se vor limpezi tot mai mult, ceea ce-i va permite, în ultimele sale lucrări, să interpreteze ştiinţific fenomenul artistic concret, situînd opera unor mari creatori ca Dante, Tolstoi, Balzac, Dostoievski, Eminescu, Arghezi, în contextul istoric în care au apărut.

Pe aceeaşi bază Tudor Vianu va ajunge să analizeze virtuţile de cunoaştere, ca şi limitele metodei comparatiste în cercetarea literară. După cum va arăta el, premisele teoretice ale comparatiştilor acordă adesea un loc extrem de mic influenţelor interne, geniului original al scriitorilor şi răsfrîngerii împrejurărilor sociale ale locului şi timpului în care o operă a apărut, încît s-ar părea că o operă străină ar fi lucrat asupra unei opere naţionale numai pentru că a apărut într-un moment anterior al timpului şi că acţiunea uneia asupra alteia n-a fost decît un fruct al întîmplării.

O asemenea poziţie este neştiinţifică, arată esteticianul român, deoarece „acţiunea izvoarelor trebuie explicată. O operă nu lucrează întîmplător asupra alteia sau numai din pricină că a apărut mai devreme. Influenţele operează numai acolo unde natura terenului social le absoarbe şi le face rodnice" [12]. În acest spirit, în lucrările de istorie literară, Vianu face subtile apropieri între Dante şi Balzac, Schiller şi Shakespeare, Rabelais şi Creangă, Arghezi şi Baudelaire, accentuînd asupra faptului că filiaţia de idei nu poate fi privită izolat de istoria materială a societăţilor respective.

Evidenţiind multiplele relaţii ale creaţiei artistice cu viaţa socială, cu cerinţele epocii, faptul că istoria internă a unei literaturi trebuie corelată cu cea externă, Vianu amintea : „Un poet, întocmai ca oricine, trăieşte într-o societate şi soarta ca şi opera lui sînt determinate de împrejurările acestei societăţi, de stadiul atins în dezvoltarea ei, de raportul claselor sociale în interiorul ei, adică de toate acele condiţii care dezvoltă pornirile lui individuale şi aleg influenţele de cultură exercitate asupra lui" [13].

Înţelegînd raportul dintre artă şi realitate în complexitatea lui dialectică, Vianu va atrage atenţia asupra rolului determinant, dar numai în ultimă instanţă, al relaţiilor economice asupra formelor culturii, evidenţiind mecanismul complicat prin care acestea stau la originea creaţiei. Criticînd sociologismul vulgar manifestat uneori în critica şi istoria literară ca urmare a insuficientei însuşiri a materialismului dialectic şi istoric, esteticianul român va da exemplul creaţiei lui Liviu Rebreanu. Desigur, un roman cum este *Ion* nu poate fi explicat dacă nu ţinem seama de regimul micii proprietăţi ţărăneşti în vechea orînduire. Un caracter ca al lui Ion (eroul romanului lui Liviu Rebreanu) nu a putut apărea decît în cadrul relaţiilor micii proprietăţi ţărăneşti, dar pentru a înţelege apariţia operei literare trebuie să o punem în legătură cu o anumită opinie publică, cu conştiinţa socială a tuturor claselor şi păturilor progresiste, puternic răscolită de mişcările ţărăneşti ale anului 1907. Deci, conchide Vianu,

---

[12] *Literatura universală şi literatura naţională*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1956, p. 288.

[13] *Metoda de cercetare în istoria literară. Limbă şi literatură*, vol. VI, p. 18.

„nu relațiile economice în mod direct, ci anumite forme ale conștiinței sociale, derivate din acele relații, stau la originea romanului lui Rebreanu"[14].

După cum se poate vedea, legătura dintre artă și viață este analizată cu ajutorul unor instrumente științifice perfecționate, și, în analizele concrete pe care le va face Vianu în lucrările apărute în ultimii ani ai vieții sale, subtilitatea și simțul nuanțelor, atît de necesare în înțelegerea fenomenului artistic, se unesc cu o concepție estetică solidă. De pe această nouă poziție dobîndită în evoluția sa va critica el atît estetismul, cît și sociologismul simplificator.

III. NATURA SPECIFICĂ A ARTEI

O contribuție însemnată a adus Vianu la conturarea trăsăturilor ce definesc specificitatea operei de artă, spre deosebire de alte produse ale conștiinței umane. Trebuie să observăm că în numeroase cazuri punctul de pornire al acestei contribuții l-a reprezentat o bază filozofică idealistă, care-l împiedica pe esteticianul român să înțeleagă procesul creației artistice ca o latură a practicii sociale și care l-a dus adesea la absolutizarea autonomiei fenomenului artistic. Sîmburele rațional cuprins însă în aceste concepții estetice a fost valorificat ulterior în analiza concretă făcută diferitelor opere literare, ca și în studiile sale de stilistică — fiind de mare interes în contextul discuțiilor contemporane despre specificitatea fenomenului artistic.

Ireductibilitatea

După cum s-a mai arătat, una din ideile care apar încă în primele sale lucrări este aceea a *ireductibilității* valorii estetice, în sensul imposibilității punerii în cîntar, după aceleași criterii, a unor opere diferite, aparținînd unor creatori diferiți. Dacă lucrul acesta apare la început sub o formă nebuloasă, în sensul că motivele acestei ireductibilități erau căutate doar în substanța intimă a actului creator, în lucrările sale de mai tîrziu își face loc o explicație științifică.

După cum va arăta el, „este evident că, întrucît toți artiștii reflectă cîte un moment din dezvoltarea societății, în împrejurări proprii speciale, fiecare dintre ei are de rezolvat probleme deosebite, cu mijloace adaptate la felul acestor probleme. Marii artiști sînt deci cei incomparabili între ei și nu este cu putință a stabili un progres, o gradație ascendentă a drumului care-i desparte. Nu se poate spune că Dante este superior lui Virgiliu și Ariosto lui Dante. Arta — a spus Goethe odată — se găsește în fiecare moment la scopul ei. Acest principiu incontestabil nu se aplică însă dezvoltării artei literare în răstimpul mai scurt al secolului al XIX-lea, deoarece această dezvoltare întovărășește un proces social unic" [15].

Fiind de acord cu faptul că progresul în artă are loc în mod specific, operele fiind neintegrabile una alteia ca în știință, trebuie să adăugăm

[14] *Materialismul istoric și dialectic în studiul istoriei literare. Teorie și metodă în științele sociale*, București, Edit. politică, 1965, p. 450.

[15] *Probleme de stil și artă literară*, București, E.S.P.L.A., 1955, p. 222.

totuşi că pe planul idealurilor estetice exprimate, al expresivităţii cu care este surprinsă esenţa umană în dinamica ei, ca şi în domeniul mijloacelor de expresie intervine un progres, ale cărui ecouri se resimt de altfel şi în conştiinţa receptoare.

Unicitatea

O altă trăsătură specifică a artei, strîns legată de aceasta, este *unicitatea*, faptul că ea este un produs nerepetabil şi incompatibil cu producţia în serie (este vorba, bineînţeles, de unicitatea estetică, nu de cea economică, în sensul că, dacă substanţa operei este una, ea nu exclude multiplicarea, reproducerea). Evidenţiind acest lucru, Vianu arată că „artistul este. . . autorul unei lucrări care nu poate fi reluată, îmbogăţită de altcineva. Mărginită în sine însăşi, ca orice sistem închis, opera de artă nu este veriga unui lanţ. În ea se organizează şi se istovesc puterile unui singur om şi poate ale unei singure clipe" [16].

Accentuînd asupra unicităţii, nu trebuie pierdută din vedere integrarea operei în contextul mişcărilor şi tendinţelor artistice, integrare pe care esteticianul român o va face strălucit în lucrările sale de istorie literară. Merită însă să fie reţinut faptul că prin natura sa procesul creator este individual şi, ca atare, el nu poate fi subsumat unor scheme unificatoare. Desigur, între operele aparţinînd aceluiaşi autor sau aceleiaşi mişcări artistice pot fi stabilite o serie de asemănări generale, care laolaltă conturează un curent sau un stil literar. În acelaşi fel, în procesul de creaţie unic, artiştii pot adopta conştient cerinţele estetice ale unui curent sau altul, pot folosi cu predilecţie anumite mijloace de expresie sau formule artistice. Atunci însă cînd intervenţia unor intenţii artistice conştiente a fost ridicată la rangul de canoane prestabilite ca însumare de reguli şi principii teoretice, ele au fost întotdeauna prea sărace pentru a îmbrăţişa ansamblul procesului creator. Cît priveşte pe artist, după cum se exprimă T. Vianu, „el nu poate formula niciodată pe cale intelectuală regulile care au călăuzit creaţia sa" [17], sau, atunci cînd o face, rămîne la nivelul unor generalităţi inconsistente. Nu trebuie să înţelegem această formulare ca o concesie făcută iraţionalismului, este vorba doar de faptul că, prin natura sa specifică, simultan concret-senzorială, afectivă şi raţională, creaţia artistică nu se lasă surprinsă integral în formule logice.

Unicitatea operei nu înseamnă izolarea ei de viaţă, ruperea ei de o anumită ideologie socială, ci numai particularizarea acesteia, atît în conţinutul, cît şi în forma ei. La această concluzie Vianu va ajunge în procesul apropierii de marxism, exprimînd-o cu claritate în ultimul său studiu : „Individualitatea unei opere se manifestă, dimpotrivă, în tendinţa ei ideologică, în subiectul şi în expresia ei artistică. *Ideologia generală* a epocii devine *ideologia specială* a operei studiate, tema comună unui grup de opere se particularizează în *subiectul* operei analizate, *limba* tuturor, ajunsă la o anumită fază a dezvoltării lingvistice generale, se înmlădiază în formele speciale de expresie ale limbii, în stilul ei" [18].

---

[16] *Filozofie şi poezie*, Bucureşti, Casa şcoalelor, 1943, p. 263.
[17] *Curs de estetică*, Universitatea Bucureşti, 1946, p. 10.
[18] *Materialismul istoric şi dialectic. . . . Teorie şi metodă în ştiinţele sociale*, p. 452.

Analiza concretă pe care Vianu o face în lucrările sale de istorie literară, începînd cu *Arta prozatorilor români* (1941) și continuînd cu cercetările sale în domeniul literaturii universale, desfășurate în ultimii ani ai vieții, se caracterizează tocmai prin această capacitate de a surprinde individualul ca expresie specifică a generalului.

Expresia

Între trăsăturile caracteristice artei, un loc deosebit îl acordă T. Vianu caracterului ei de *expresie* sub un dublu aspect : expresie a creatorului și apoi expresie a realului pentru publicul receptor. După cum arăta el, pentru a ajunge la evidențierea unicității operei, a specificului ei, este insuficientă discuția în jurul conținutului de idei al operei în afara modalității personale prin care acest conținut este transmis.

Ridicîndu-se împotriva aprecierii scriitorilor exclusiv sub raport tematic, esteticianul român arăta într-unul din primele sale studii : „Sadoveanu, Galaction și Mehedinți sau alți scriitori nu ne vor apărea atunci interesanți prin împrejurarea de a fi dat o expresie ideii naționale, afirmării naționale ; dar prin felul acestei expresiuni" [19]. În lucrările de mai tîrziu Vianu va reveni adesea asupra acestei idei pentru a evidenția faptul că reprezentările artei se deosebesc de alte forme de expresie prin ceea ce el numea „un grad anumit de caracteristicism" [20], adică de întruchipare în imaginea individuală a unor semnificații generale. Deosebirea față de schemele inexpresive ale științei o reprezintă tocmai marca individuală, coloratura personală, pe care o capătă esențialul conținut în reprezentare. Studiind mai îndeaproape diferitele forme ale expresiei individuale, o atenție deosebită va fi acordată sub raport stilistic metaforei ca modalitate de organizare a gîndirii [21]. Cu acest prilej, în urma cercetării originilor metaforei, a funcției ei expresive, autorul va constata intima întrepătrundere dintre conținutul gîndirii și forma ei de exprimare.

Idealitatea

Precizări extrem de interesante va aduce Vianu în legătură cu *idealitatea* artei. Considerînd arta „ca un mod de a apărea", esteticianul român accentua asupra faptului că opera nu poate fi privită decît corelaționată cu spiritul omenesc. Observația ni se pare judicioasă, deoarece valorile artei — ca toate valorile de altfel — nu pot fi înțelese în afara relației dintre obiect și subiect. De aici însă nu se poate trage concluzia că „particularitățile structurii operei sînt adaptate funcțiilor conștiinței", ea fiind „izolată de mijlocul lumii, necondiționată de ea", idei care poartă amprenta formației sale filozofice idealiste. De altfel, încercînd să precizeze natura acestei idealități, Vianu însuși va arăta în mod just că idealitatea artei este areală, opoziția ei față de realitate nefiind aceea

[19] *Spiritul viu*, în „Viața Românească", XIII, 1921, nr. 2, p. 231—232.
[20] *Estetica*, p. 151.
[21] *Vezi Problemele metaforei și alte studii de stilistică*, București, E.S.P.L.A., 1957.

a irealității, ceea ce subliniază situația ei specială : „subsumarea în unitatea estetică a numeroase valori sociale, morale, teoretice, prin care opera se întrețese cu viața reală, dar de la care s-a înălțat prin creația artistică pe un plan ideal". Ceea ce ar trebui adăugat este faptul că procesul creației artistice este parte integrantă a practicii social-istorice și că produsele sale, prin locul și funcția pe care le ocupă în viața socială, dobîndesc la rîndul lor o „realitate" de un tip deosebit, care se bucură de o obiectivitate socială determinată. Deși Vianu nu va relua mai tîrziu în mod expres problema idealității artei, studiile sale arată că el se va apropia de o înțelegere științifică.

Autonomia relativă

De asemenea, deși întrucîtva absolutizată, ni se pare judicioasă sublinierea de către Vianu a *autonomiei* artei. După cum arată el, „opera de artă ne dă într-adevăr impresia unei totalități necondiționate, trăind prin sine, încît valoarea ei se păstrează chiar atunci cînd toate obiectele și stările care o înconjurau odată și au contribuit efectiv ca să o producă au dispărut, așa cum dovedesc exemplarele artistice scoase la iveală din pămîntul unei vechi civilizații" [22].

O asemenea optică autonomistă care cercetează opera izolată de determinările ei extraestetice nu este, desigur, lipsită de o anumită justificare și utilitate metodologică, întrucît permite desprinderea cu mai mare ușurință a trăsăturilor specifice ale artei și a coordonatelor interne ale evoluției ei. Din păcate, ideea aceasta care sublinia autonomia relativă a artei va fi dezvoltată într-o direcție idealistă, prin accentuarea faptului că „opera de artă nu slujește nici unui scop extrinsec, ea este un scop în sine ; finalitatea ei este intrinsecă" [23], devenind „un ideal al tuturor activităților omenești" [24]. Înlăturînd exagerările absolutizante, nu putem însă să nu recunoaștem sîmburele rațional al acestor afirmații : acela că opera de artă nu este o simplă sumă a unor valori eteronome, ci ea are o relativă independență față de acestea.

Criticînd autonomismul ca tendință de a rupe arta de viață, nu putem să negăm viața proprie a operei ca o valoare distinctă. În acest sens merită reținută de altfel și părerea lui Vianu care, parcă încercînd să corecteze propriile sale afirmații, arată în aceeași lucrare : „Hrănită din substanța tuturor valorilor vieții, abia după aceasta arta se poate înălța la condiția mîndră și solitară a unui lucru ce își ajunge" [25].

Adîncind această idee în lucrările sale de mai tîrziu, esteticianul român va accentua asupra faptului că individualitatea valorii artistice nu numai că nu exclude, dar presupune în mod obligatoriu unitatea dialectică a culturii, interdependența formelor ei. Dialectica raportului autonom-heteronom nu este însă expresia „pură" a jocului valorilor spirituale, ci, după cum va arăta Vianu, numai ea exprimă, în ultimă instanță, epoca,

---

[22] *Estetica*, p. 95.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*, p. 101.
[25] *Ibidem*, p. 103.

orînduirea socială. Discutînd, de pildă, despre motivul tradițional al „lumii ca teatru" în opera lui Eminescu, el arată că avem de-a face aici cu influența concepțiilor iluministe, ca și a teoriilor schopenhauriene asupra „voinței", ceea ce duce la rezolvarea nouă a acestui motiv : „Se exprimă în această prelucrare a motivului tradițional întreaga situație a lui Eminescu în epoca lui" [26].

Caracterul de simbol

Înțelegînd noțiunea de *simbol artistic* în sensul ei cel mai general care se identifică deci cu întreaga artă, Tudor Vianu are prilejul de a face numeroase considerații de mare interes asupra specificului acesteia [27]. Accentuînd asupra faptului că operele nu sînt date, ci *produse* ale unui proces specific, în decursul căruia se nasc conținuturi noi, structurate în forme inexistente pînă atunci, studiul subliniază *plusul* creator care apare în procesul formării simbolurilor, ceea ce învederează falsitatea scepticismului față de valoarea lor.

Prin procesul de creație artistică se nasc simboluri integrative, individuale, avînd o semnificație profund solidară cu semnul, o natură continuă și un caracter natural, profund și ilimitat. Indisolubila legătură dintre semnificațiile artei și forma înfățișării lor materiale, care face ca orice schimbare a acesteia din urmă să modifice sensul și valoarea produsului, este definită de Vianu imutabilitate. O asemenea caracterizare a naturii proprii creației artistice este dintre cele mai interesante și ea este extrem de utilă metodologic, cu condiția ca analiza să părăsească planul strict logic pe care se mișcă autorul și care nu poate să nu confere o notă autonomistă valorii artistice, pentru a trece la înțelegerea creației în contextul practicii social-istorice concrete.

După cum va arăta în mod judicios Vianu, artistul nu poate acorda realității o semnificație pentru ceea ce nu este primitoare, pe care ea o respinge și n-o poate adopta, ci trebuie să încerce a desprinde semnificația tipică pe care i-o acordă generalizările noastre și pe această bază să creeze simbolul artistic.

Un accent deosebit va pune Vianu pe caracterul ilimitat pe care-l conferă creația artistică simbolului, ceea ce de altfel reprezintă una din trăsăturile sale esențiale nu numai în delimitarea lui de alte tipuri de simboluri, dar și în funcționarea sa istorică : „Operele de artă ar muri, fiindcă n-ar exista posibilitatea cuceririi unor noi aspecte ale semnificației lor nelimitate, pentru că ele ar înceta să ne mai pună probleme și, în noi înșine, s-ar istovi interesul de a le dezlega" [28]. Prevenind împotriva relativismului total și arătînd că adîncimea nelimitată explică nu numai lunga posteritate a operelor de artă, dar și posibilitatea lor de a se ancora în viața prezentului, Vianu va adăuga : „Fiecare epocă se poate recunoaște prin anumite din tendințele ei în marile opere ale artei, fiindcă nelimitarea

---

[26] *Studii de literatură universală și comparată*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 136.

[27] Vezi studiul *Simbolul artistic*, în volumul *Postume*, București, E.L.U., 1966.

[28] *Ibidem*, p. 158.

înseamnă şi totalitate" [29]. Am adăuga doar că, dacă nelimitarea presupune o infinitate de perspective, acestea se păstrează în cazul artei realiste în acelaşi plan, nepermiţînd adoptarea simultană a unor sensuri care să se anuleze reciproc.

Finalitatea

Relevarea trăsăturilor specifice ale artei nu poate omite concepţia sa despre existenţa unei *finalităţi proprii* a acesteia. Încă în consideraţiile sale din 1925, vorbind despre tipurile individuale şi cele generale ale artei (sentimentalul, simbolicul, abstractul, romanticul, naivul etc.), Vianu încearcă să dea o explicaţie cauzală acestora, pornind de la înţelegerea idealistă a valorii ca principiu spiritual determinant al artei. După cum arată el, „valoarea este cauza finală a tipului. Această valoare rezultă, la rîndul ei, din relaţia în care cultura sau individul se găsesc cu realitatea" [30]. Tratarea speculativă a însăşi acestei relaţii nu reuşeşte evident să ofere o explicaţie satisfăcătoare din punct de vedere ştiinţific finalităţii artistice, dar ea are meritul de a fi afirmat-o împotriva teoriilor ce încercau în acea epocă, sub influenţe kantiene şi croceene pronunţate, să scoată arta de sub imperiul oricărei intervenţii conştiente şi deliberate a raţiunii. Mai tîrziu, analizînd procesul creaţiei în intimitatea sa, Vianu va fi mai explicit : „În procesul creaţiei avem, aşadar, de deosebit între intuiţia iniţială, revelaţie subită şi iresponsabilă şi invenţia amănuntelor particulare făcută în permanenta considerare a totalului" [31]. Evident, sensul finalist al acestei permanente considerări a totalului nu va fi încă suficient de limpede, dar caracterul de revelaţie subită şi iresponsabilă de care vorbeşte Vianu nu are nimic din iraţionalismul intuiţionismului bergsonian la modă. Că Vianu consideră creaţia artistică ca un proces aflat sub controlul raţiunii o dovedeşte cu deosebire analiza amănunţită pe care o va face el procesului creator în *Estetica* sa. Ocupîndu-se de diversele modalităţi de creaţie (de la unitate la detalii, de la detalii la unitate, dezvoltarea prin transformare, dezvoltarea prin bifurcare, dezvoltarea prin deviere), Vianu evidenţiază prezenţa unei finalităţi artistice specifice, care nu trebuie însă identificată cu prefigurarea operei după un plan. După cum preciza el, „inspiraţia oferă germenele operei ; invenţia îl dezvoltă. Ceea ce apare în clipa revelatoare a inspiraţiei este de cele mai multe ori o schemă cu totul vagă, un contur imprecis, alteori o simplă impresie dintr-un alt domeniu al sensibilităţii decît acela din care urmează să fie culese principalele elemente de realizare a operei" [32]. Desigur în această perioadă Vianu nu sesiza încă componentele determinante ale finalităţii artistice care este caracteristică operei de artă ca produs finit, dar faptul că aceasta este rodul unei activităţi umane şi nu poate fi concepută ca produs întîmplător sau rezultat al intervenţiei divinităţii este relevant pentru poziţia lui Tudor Vianu.

---

[29] *Ibidem*, p. 159.
[30] *Dualismul artei*, 1925, p. 138.
[31] *Arta şi frumosul*, 1931, p. 32.
[32] *Estetica*, p. 139.

În volumul de studii *Postume* (1966) este făcută o originală clasificare a tipurilor de finalitate prin analiza drumului de la natură la tehnică, știință și artă, ceea ce arată că problema a constituit un obiect de meditație aprofundată pentru esteticianul român. Prevenind o înțelegere mecanicistă a finalității artistice și străduindu-se să-i contureze specificitatea, el va insista și aici asupra complexității procesului creator: „Sentimentul luptei cu opera nu provine, pentru creator, din caracterul constrîngător al modelului pe care opera ar năzui să-l reproducă, ci din faptul că lucrarea finalistă a realizării poate să fie uneori ezitantă, poate să nu se lumineze prin aceeași limpede conștiință în toate etapele ei. Orice operă este fără îndoială produsul unei invenții, deși nu al uneia arbitrare" [33]. Asemenea considerații teoretice vor căpăta carne și oase în cercetarea concretă a apariției operelor literare și de artă, iar în lucrările sale din ultimii ani Vianu va da dovada unei înțelegeri multilaterale superioare a acestui proces, folosind cu succes metodologia materialist-dialectică și istorică.

IV. FILOZOFIA OPEREI

Ca o încoronare a triadei artist-creație-operă și ca o sinteză a preocupărilor din lucrări anterioare ca *Estetica*, *Introducere în teoria valorilor*, *Filozofia culturii*, *Transformările ideii de om*, se prezintă studiul intitulat *Tezele unei filozofii a operei*, inclus în volumul *Postume*.

Pentru a putea desprinde trăsăturile artei ca produs al unei creații de un tip specific, Vianu se va opri mai întîi asupra definiției operei ca produs finalist și înzestrat cu valoarea unui agent moral, avînd o realitate concretă și relativ durabilă, ce se afirmă cu deosebire atunci cînd ea se desprinde de creatorul ce a produs-o. Urmărind o interesantă schemă a atributelor caracteristice operelor, esteticianul român va schița pe plan logic întregul drum istoric de la realitatea ca atare către artă. După cum arăta el, avem de-a face cu produsul *unitar* și *multiplu* (prin aceste atribute încă nu ne găsim la nivelul operelor), înzestrat cu *valoare*, obținut prin *cauzalitatea finală*, al unui creator moral, dintr-un *material* (cu aceste atribute se conturează specificul valorilor produse de tehnică), constituind un *obiect calitativ nou* (atributul noutății este propriu în egală măsură științei, filozofiei și artei), *original*, *imutabil* și *ilimitat simbolic* (ultimele două atribute definesc de astă dată însușiri proprii exclusiv artei). Urmărirea drumului de la natură la tehnică și apoi la artă, prin cercetarea controverselor de frontieră ce se ivesc pe parcurs, este una dintre cele mai originale contribuții ale gînditorului român, dînd măsura marii sale capacități de sinteză.

Precizînd în mod judicios că „opera este exterioară creatorului, în înțelesul mai precis că s-a dezvoltat și există după propriile ei legi" [34], Vianu va exagera însă în privința autonomiei acesteia absolutizînd-o, în sensul că ea „se dirijează după un scop ales de creator, care îi prescrie drumul realizării" [35]. Printr-o asemenea formulare este neglijată inter-

[33] *Postume*, p. 177.
[34] *Ibidem*, p. 176.
[35] *Ibidem*.

venţia funcţionării sociale în determinarea sensului axiologic al operei, idee subliniată în alte dăţi chiar de Vianu. Limitele de care creatorul trebuie să asculte nu ţin numai de materialul creaţiei, după cum pare a reieşi din acest paragraf, ci şi de condiţionarea social-concretă a operei, a cărei determinare iniţială şi a cărei istorie nu se opreşte la postularea unui scop ideal şi la conformarea la legile naturale ale materialului.

Consideraţii interesante privitoare la opera în timp, la structura ei autonomă şi în acelaşi timp dependentă, absolută şi relativă, configuraţională şi expresivă, la raportul dintre operă şi materie, ca şi cercetarea noţiunii de formă în raport cu înţelesurile ei corelative opuse (ideea, masa, materia) vin să întregească substanţialele teze asupra filozofiei operei.

*

În cele de mai sus am încercat să schiţăm concepţiile estetice ale lui Tudor Vianu în contextul multilateralei sale activităţi. Desigur, această succintă incursiune în întinsa operă a lui Tudor Vianu este cu totul insuficientă pentru conturarea profilului complet al acestui multilateral om de ştiinţă, a cărui viaţă a fost închinată în cea mai mare parte luptei pentru înţelegerea ambianţei spirituale a dezvoltării omului. Setea de absolut, pasiunea nestăvilită de a cunoaşte totul îl caracterizau pe poetul Tudor Vianu încă la începuturile activităţii sale intelectuale atunci cînd scria :

„În a doctorului Faust închisoare
Fiecare dintre noi am stat ...
Dar o rază a pornit din soare
Şi-n odaia doctorului Faust
Rostul vieţii noastre s-a schimbat"
(*Letopiseţi* I, nr. 7, 1919)

Opera stă mărturie acestei ardenţe lucide către cunoaşterea adevărului şi slujirea neostenită a idealurilor umaniste.

PUNCTE DE VEDERE ÎN SOCIOLOGIA FAMILIEI

DE

TRAIAN HERSENI

Nu există știință socială sau biosocială care să nu manifeste un interes pentru studiul familiei. S-a ajuns astfel la numeroase cercetări parțiale : antropologice, etnografice, istorice, juridice, etice, pedagogice, psihologice etc. Familia rămîne însă o realitate unitară și este necesar să se cerceteze în ansamblul ei, ca totalitate. Sarcina aceasta și-o asumă sociologia. Inițial, ea a încercat sintetizarea datelor obținute de celelalte științe sociale și antropologice. Acum, ea întreprinde cercetări directe de teren, cu metode noi, anume elaborate. Cele mai bune rezultate se obțin prin „metoda genealogică de tip complex" (de tip interdisciplinar), pusă la punct și utilizată recent în țara noastră.

Numeroase științe, de la cele juridice, morale, politice și educative, pînă la cele demografice, etnografice, istorice, economice și psihologice, sînt preocupate de familie [1]. Nu există știință socială care să nu manifeste un interes pentru studiul acestei realități [2]. Se adaugă interesul, tot atît de legitim, al științelor biosociale : antropologie, genetică umană, igienă și medicină socială [3]. Rezultatul este diviziunea din ce în ce mai accentuată a muncii de cercetare, fiecare din științele enumerate silindu-se să desprindă din realitatea concretă (foarte complexă și variată) un singur *aspect*, sub forme „purificate" artificial, prin abstracție, pentru a-l studia cît mai amănunțit posibil [4].

[1] Vezi Armand Cuvillier, *Manuel de sociologie*, avec notices bibliographiques, t. II, Paris, 1956, cap. X, „Sociologie domestique" ; R. Hill, *Sociologie du mariage et du comportement familial (1946—1958) : tendances actuelles et bibliographie*, număr special din „Current Sociology : La Sociologie contemporaine", nr.1, 1958 ; W. L. Ludlow, *A Syllabus and a Bibliography of Marriage and Family*, Ohio, 1951.

[2] Vezi, de exemplu, larga colaborare a numeroși specialiști în *Sociologie comparée de la famille contemporaine* (*Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*), Paris, 1955, ca și bibliografia de la p. 195—211.

[3] Cf. T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*, Londra, 1935 ; M. W. Susser și W. Watson, *Sociology in Medicine*, Londra, 1962, mai ales cap. 6 și 7.

[4] Vezi, de exemplu, bibliografia asupra „bugetelor de familie" în Franța, în A. Bouche și H. Desroches, *Les enquêtes alimentaires en France : aperçus bibliographiques et méthodologiques*, în „Bulletin de l'Institut National d'Hygiène", 1953, nr. 4.

Rev. filoz., **13**, *11*, p. 1339—1350 București, 1966

Este incontestabil că procedeul prezintă numeroase avantaje gnoseologice, pentru că numai astfel s-a putut obține o cunoaștere analitică aprofundată a familiei, sub aspectele ei cele mai variate, structurale, funcționale și evolutive, la un înalt grad de specializare științifică [5]. Aplicat însă fără o compensație metodologică corespunzătoare, el prezintă grave dezavantaje, deoarece, izolînd diversele „aspecte" unele de altele, se pierde din vedere unitatea, întregul, adică tocmai „realul", și, fără cunoașterea acestuia, știința nu-și atinge scopul [6]. Să nu uităm că „aspectele" nu sînt aspecte decît pentru noi, cei care privim obiectul din afară, în timp ce în realitate, deci ontologic, ele sînt părți constitutive sau integrante ale lucrurilor [7]. Totuși nu se poate renunța la analiză, trebuie însă să ne dăm seama că ea singură nu realizează finalitatea cunoașterii științifice. Ea nu este decît o treaptă intermediară, care pregătește și asigură, pe plan mintal, treapta finală, care trebuie să redea fenomenul în totalitatea sau realitatea sa esențială [8]. Analiza, care nu este decît un fel de „demontare" gnoseologică a obiectului studiat, trebuie continuată în chip necesar și completată cu sinteza, operație care „reconstituie", pe o treaptă superioară a cunoașterii, obiectul supus cercetării, prezentîndu-l, de data aceasta, drept „cunoscut" [9].

Analiza și sinteza sînt sarcini științifice, deci acțiuni care trebuie desfășurate. De aceea nu pot fi evitate întrebările :

1. Științele particulare, preocupate prin însăși natura lor numai de aspectele parțiale ale familiei, fac ele oare toate analizele necesare unei cunoașteri integrale, adică sintetice?

2. Presupunînd că analizele parțiale sînt satisfăcătoare și suficiente cantitativ, cărei științe îi revine sarcina de a face sinteza?

1. Studiul aspectelor parțiale (economice, juridice, morale, educative, psihologice, biologice etc.) nu epuizează, tocmai din cauza caracterului unilateral al punctelor de vedere respective, chiar atunci cînd toate aspectele principale sînt studiate (ceea ce se întîmplă foarte rar), cunoașterea unei realități sociale complexe, dar unitare, cum este cazul familiei. De fiecare dată, în mod inevitabil, se omite studiul relațiilor dintre părți, felul în care acestea se completează și se influențează reciproc, chipul în care ele converg structural, funcțional și evolutiv pentru a se „asambla" într-un tot, precum și legile de interdependență și de interacțiune ale părților în întreg (care, distingîndu-se de conglomerat, nu coincide cu

---

[5] E suficient să comparăm lista *actuală* a științelor și a diviziunilor lor, clasificate sau nu, cu încercările de clasificare din veacul al XIX-lea ale lui A. Comte și H. Spencer, ca să ne dăm seama că progresul științei se datorează în primul rînd specializării.

[6] Adevărul științific este, cum spune Lenin, „*concordanța* dintre conștiința care reflectă natura și natura reflectată de conștiință" (*Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 137).

[7] „*Ansamblul tuturor* laturilor fenomenului — scrie V. I. Lenin — ale realității și *raporturile* lor (reciproce) — iată din ce se compune adevărul ... Dialectica *lucrurilor* creează dialectica *ideilor* și nu invers" (*Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 20, București, Edit. politică, 1966, p. 166).

[8] În știință, *esențialul* consistă în descoperirea legilor *obiective*. „Legea — notează V. I. Lenin — este reflectarea esențialului în mișcarea universului" (*ibidem*, p. 128).

[9] „Natura — scrie V. I. Lenin — este *în același timp* concretă *și* abstractă, fenomen *și* esență, moment *și* raport. Conceptele omului sînt subiective în abstracția lor, în separația lor, dar sînt obiective în totalitatea, în procesul, în suma, în tendința, în izvorul lor" (*ibidem*, p. 176).

suma aritmetică a elementelor care îl compun, pentru că, în loc de a le juxtapune sau de a le acumula, el le organizează, le dă o structură, le conferă, astfel completate, o realitate distinctă de aceea pe care o au în mod izolat) [10].

2. Nici una dintre ştiinţele particulare nu poate întreprinde sinteza tuturor aspectelor parţiale fără să părăsească punctul de vedere propriu şi fără să se situeze într-unul nou, global, care nu-i aparţine nici ei, nici vreuneia dintre ele. Aici apare necesitatea epistemologică a unei ştiinţe specializate în operaţiile cognitive necesare realizării sintezei, ştiinţă menită să desăvîrşească cunoaşterea fenomenelor sociale complexe, punînd în valoare, pe un plan nou, într-o nouă perspectivă, analizele obţinute de ştiinţele particulare şi dîndu-le o desăvîrşire pe care, ele singure, nu o pot atinge [11].

În cazul celor două operaţii de care am vorbit mai sus, ştiinţa care urmăreşte, prin poziţia sa epistemologică, ansamblurile, unităţile, întregurile sociale este *sociologia*, adică, în problema specială care ne preocupă, *sociologia familiei* sau, după unii autori, în mod corect, *sociologia domestică* [12].

O consecinţă metodologică a celor spuse mai sus şi care merită să fie indicată şi special subliniată este că sociologia nu poate realiza sinteza cunoaşterii sociale prin simpla asamblare sau totalizare a datelor obţinute de către ştiinţele sociale particulare sau analitice, deci printr-o operaţie cognitivă ulterioară cercetărilor întreprinse de ele, operaţie care ar utiliza cunoştinţe „semifabricate" în locul „materiilor prime", adică al faptelor [13]. Dimpotrivă, după concepţia noastră, sociologia este chemată să participe la cercetare din primul moment, pentru a-şi asigura toate datele pe care numai ea le poate culege şi fără de care sinteza nu devine niciodată realizabilă [14]. Cu alte cuvinte, pentru a garanta gnoseologic posibilitatea sintezei, este necesar să se organizeze cercetările sociale şi biosociale în aşa fel, încît punctul de vedere final, adică sintetic, să fie cuprins încă de la început, ca principiu conducător şi coordonator, în punctele de vedere intermediare, adică analitice, pentru a asigura în timp util corespondenţa şi convergenţa lor, capacitatea lor de a servi, în mod adecvat, la realizarea sintezei. Ceea ce nu înseamnă că sociologia ar putea să se dispenseze de aportul specializat şi, prin aceasta, foarte avansat al ştiinţelor sociale şi biosociale particulare, ci numai că o colaborare a tuturor ştiinţelor care se ocupă de acelaşi fenomen complex, în cazul nostru de familie, devine o condiţie metodologică indispensabilă (*sine qua non*) a cunoaşterii integrale şi, în acelaşi timp, aprofundate a realităţii. Numai în felul acesta dialectica ideilor reflectă cu exactitate dialectica lucrurilor, gnoseologicul redă cu fidelitate ontologicul [15]. În domeniul realităţilor complexe, pe care, divizîndu-le le simplificăm şi implicit le

---

[10] Adevăr demonstrat încă de Aristotel, *Politica*, I, 1.12.

[11] Cf. E. Durkheim, *Sociologie et sciences sociales*, în *De la méthode dans les sciences*, vol. I, Paris, 1909.

[12] Mai ales „şcoala sociologică franceză".

[13] Este o lacună importantă a multor şcoli sociologice — de exemplu a celei a lui Durkheim — care nu fac cercetări directe de teren.

[14] Vezi, de asemenea, lucrarea noastră *Teoria monografiei sociologice*, Bucureşti, 1934.

[15] Cum am arătat la nota 7, este poziţia lui V. I. Lenin.

denaturăm sau le alterăm, munca individuală sau colectivă din punctul de vedere al unei singure ştiinţe particulare, nu poate duce decît la rezultate incomplete, schematice şi convenţionale, chiar dacă este vorba de sociologie, ştiinţă a unităţilor sau ansamblurilor sociale. Singura cale fructuoasă este munca în comun a tuturor categoriilor de specialişti interesaţi de problema ştiinţifică a familiei, munca de cercetare în echipa complexă corespunzînd atît gradului de complexitate a realităţii, care trebuie să fie prins şi redat cu orice preţ, cît şi gradului de diviziune a ştiinţei în ramuri specializate, diviziune care constituie un rezultat istoric ireversibil. Din punctul de vedere al organizării, studiul integral al familiei implică în mod obligatoriu, în afară de sociologi, un număr adecvat, în funcţie de volumul cercetării, de economişti, jurişti, demografi, etnografi, istorici, pedagogi, psihologi, antropologi, igienişti etc., deci *o echipă complexă de cercetare*, o adevărată *„orchestră ştiinţifică"* special constituită, instruită şi dirijată. Evident, dacă aceeaşi persoană reprezintă cu suficientă competenţă mai multe specialităţi, numărul cercetătorilor se micşorează proporţional [16].

În România, cercetările sociale de tip complex au fost concepute şi iniţiate de şcoala sociologică a profesorului D. Gusti [17]. Dezvoltarea lor ulterioară a străbătut două etape diferite, după concepţia filozofică şi ştiinţifică pe care au avut-o la bază : între 1925 şi 1944 ele s-au orientat după sistemul sociologic, de nuanţă idealistă, al profesorului D. Gusti şi al elevilor săi [18]; cu începere din 1944, ele sînt orientate teoretic şi metodologic de *materialismul istoric*.

Nu insistăm asupra primei faze decît în măsura în care achiziţiile metodologice şi de tehnică a muncii sociologice de teren au fost reluate şi puse în valoare, pe o bază nouă, în etapa actuală. Această primă fază este prezentată amănunţit în cartea : *Cercetarea monografică a familiei. Contribuţie metodologică* de Xenia Costa-Foru [19].

Pentru cea de-a doua etapă, care este în plină dezvoltare, ne referim în special la cercetările întreprinse de cîţiva dintre foştii elevi şi colaboratori ai profesorului D. Gusti, care au evoluat, în ultimii ani, spre marxism-leninism şi lucrează în momentul de faţă în diferite unităţi de cercetare ale Academiei sau ale ministerelor Republicii Socialiste România. Printre aceştia este şi autorul acestor rînduri, alături de H. H. Stahl, V. V. Caramelea, V. P. Nicolau, C. Irimie, I. Matei şi alţii [20].

Fireşte, materialismul istoric nu se confundă cu materialismul economic. „Potrivit concepţiei materialiste a istoriei — preciza unul dintre fondatorii ei, F. Engels —, factorul *în ultimă instanţă* hotărîtor în istorie e producerea şi reproducerea vieţii reale... Şi dacă cineva denaturează

---

[16] Aproape toţi sociologii români de teren au făcut, în afară de studii de sociologie, studii de ştiinţe economice, politice şi juridice.

[17] Vezi Philip E. Mosely, *The Sociological School of Dimitrie Gusti*, în *The Sociological Review*, Londra, aprilie, 1936, p. 149; G. Jacquemyns, *La Méthode monographique à l'Institut Social Roumain*, în „Revue de l'Institut de Sociologie Solvay", 1937, p. 43; G. Pirou, *Introduction à l'étude de l'économie politique*, Paris, 1939, p. 185 etc.

[18] D. Gusti, *Sociologia militans*, Bucureşti, 1934 (ed. a 2-a, 1946, în 2 vol.).

[19] Vezi şi *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, redactate sub direcţia ştiinţifică a prof. D. Gusti şi conducerea tehnică a lui Traian Herseni, Bucureşti, 1940.

[20] Vezi, mai ales, H. H. Stahl şi I. I. Matei, *Manual de prevedere şi asistenţă socială*, vol. II, *Metodologia investigaţiilor de prevedere sociale*, Bucureşti, 1962.

aceasta, afirmînd că factorul economic este *singurul* hotărîtor, preface teza de mai sus într-o frază goală, abstractă și absurdă" [21]. Mai mult decît atît : „Concepția noastră despre istorie... e înainte de toate o călăuză pentru studiu..." [22]. Dacă n-ar fi așa, orice investigație ar fi inutilă, pentru că raportul fundamental al cunoașterii ar fi inversat. Cu toate că raportul acesta se desfășoară dinspre cercetător spre lucruri, el nu cuprinde decît atît *adevăr* cît reflectă efectiv din realitatea lucrurilor, care există independent de știință [23]. Ceea ce nu înseamnă că cercetările sociologice se pot opri la fapte, căci faptele trebuie să fie analizate, interpretate și teoretizate ; nici că ele se pot dispensa de orice teorie prealabilă, căci știința se găsește într-un stadiu avansat, în care nimeni nu mai poate ignora progresele obținute decît în detrimentul propriilor sale cercetări [24]. Un lucru este esențial : de fiecare dată cînd faptele contrazic ideile, singura cale fecundă este să modificăm ideile după fapte și nu să contestăm faptele în numele ideilor care, în cazul acesta, nu sînt decît simple *prejudecăți* [25]. Este unul dintre meritele clasicilor marxism-leninismului de a fi pus în mod constant accentul pe punctul acesta de vedere și de a fi asigurat astfel o perspectivă inepuizabilă cercetărilor științifice [26].

Un aport decisiv al materialismului istoric în studiul familiei este faptul de a fi depășit simultan concepțiile teologice, pur imaginare, și concepțiile biologice și psihologice reducționiste despre originea, structura, funcțiile și evoluția familiei [27]. În răstimp, punctul de vedere teologic a fost părăsit de toate curentele cu pretenții științifice, încît a-l combate ar însemna să ne pierdem timpul ; punctele de vedere biologizante și psihologizante însă mai persistă și constituie o piedică serioasă în dezvoltarea cercetărilor de sociologie domestică [28].

Dacă studiul familiei începe cu formele sale elementare, stabilite genetic, fondul biologic este incontestabil. El consistă în reproducerea vieții, deci în relațiile sexuale, în nașterea unei generații noi și, mai ales, în protecția acordată de către părinți (sau alte persoane în vîrstă) progeniturii, „puilor", pînă la maturitate (momentul în care dobîndesc capacitatea de a supraviețui prin propriile lor forțe). În sensul acesta primitiv, originar, familia este un fenomen preuman, care se întîlnește sub forme diverse (poligamie, monogamie etc.) și la animale, mai puțin, se înțelege, căsătoria, care este un fenomen socio-juridic, deci exclusiv uman [29]. Totuși

---

[21] K. Marx și F. Engels, *Opere alese, în două volume*, vol. II, ed. a 2-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 533—534.

[22] *Ibidem*, p. 532.

[23] „Cunoașterea poate fi utilă din punct de vedere biologic, utilă în practica omului, pentru conservarea vieții, pentru conservarea speciei — scrie V. I. Lenin —, numai dacă reflectă adevărul obiectiv, independent de om" (*Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 139).

[24] Să nu uităm că știința este un proces, ea se dezvoltă și progresează *istoric*.

[25] „Idolii" lui Bacon în *Noul Organon*.

[26] Teoria leninistă a reflectării, care leagă orice progres al cunoașterii științifice de contactul cu faptele, este potrivnică oricărui *subiectivism*.

[27] Vezi, mai ales, F. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 25—173.

[28] De exemplu, J. C. Flugel, *Psycho-Analytic Study of the Family*, Londra, 1948.

[29] Cf. Francis Picard, *Les Phénomènes sociaux chez les animaux*, Paris, 1933, sau Friedrich Alverdes, *Tiersoziologie*, Leipzig, 1925 (cu bibliografie).

familia umană nu este numai un fenomen biologic şi cu atît mai puţin numai un fenomen psihologic, ea este un fenomen foarte complex : bio-psiho-cultural, cu o trăsătură *socială* foarte puternică, în stare să domine şi să dirijeze pe toate celelalte [30]. Originea animală incontestabilă a omului, descendenţa sa din maimuţă nu înseamnă că a rămas în stadiul zoologic. Între maimuţă şi om a avut loc, pe linie evolutivă, un adevărat salt calitativ, datorat înainte de orice muncii, capacităţii dobîndite de om de a produce *unelte* şi de a se servi de ele *colectiv* pentru a-şi asigura existenţa materială, a sa şi a progeniturii sale [31].

Apariţia structurii economice transformă turma animală în *societate*, ridică pe om din regnul naturii în regnul culturii, îl scoate din istoria naturală şi-l transpune în istoria socială, îl eliberează treptat de acţiunea directă a legilor biologice (zoologice), pentru a-l subordona legilor obiective ale dezvoltării societăţii. În aceste condiţii, însăşi biologia umană se socializează, devine culturală (s-a spus, cu drept cuvînt, că omul este un „animal domestic"), cu toate manifestările ei vitale, de la alimentaţie, locuinţă, locomoţie pînă la manifestarea sexualităţii, constituirea familiei, creşterea copiilor [32]. Biologia umană este o biologie reglementată social, dezvoltată în condiţii culturale, un produs social-istoric, în tot ceea ce are ea exclusiv omenesc. Putem afirma aceasta cu atît mai mult despre psihologia specific umană [33].

În ceea ce priveşte familia propriu-zisă, s-a afirmat că ea este „celula" societăţii, ceea ce *ad literam* este inexact [34]. Cum am mai spus, nu familia este la originea societăţii, ci munca. În semnificaţia ei umană, familia este un produs al societăţii, o subunitate, organizaţie şi funcţiune a acesteia. De aceea, nici afirmaţia că familia ar fi „modelul" societăţii nu este exactă [35]. În realitate, societatea este cea care „modelează" familia după necesităţile obiective ale diferitelor ei etape şi forme de evoluţie [36]. Nicăieri familia nu este o unitate independentă, ci o componentă a societăţii [37], ceea ce înseamnă că, în afară de logica sa internă, ea se supune legilor de evoluţie ale societăţii şi, cum am văzut, în ultimă instanţă, determinismului exercitat de structura economică [38]. Faptul că există, de exemplu, o familie monogamă în unele societăţi primitive, sclavagiste, feudale, ca şi în societăţile capitaliste sau socialiste, nu înseamnă că avem de-a face cu un fenomen identic, care nu este supus transformărilor. Asemănările

---

[30] Cf. G. E. Howard, *History of Matrimonial Institutions*, 3 vol., Chicago; Ed. Westermark, *The History of Human Marriage*, Londra, 1891 etc.

[31] F. Engels, *Rolul muncii în procesul de transformare a maimuţei în om*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 468—481.

[32] Cf. Franz Boas (sub red.), *General Anthropology*, New York, 1938; R. Linton, *The Study of Man*, New York, 1936.

[33] Cf. Jean Stoetzel, *La Psychologie sociale*, Paris, 1963.

[34] Vezi Albert Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, ed. II, Tübingen, 1881.

[35] Fr. Le Play, *Les Ouvriers européens*, ed. a 2-a, 6 vol., 1877—1879.

[36] Cf., de asemenea, J. Mathorez, *Histoire de la formation de la famille française*, Paris, 1919; L. Doncy, *Introduction à une connaissance de la famille*, Paris, 1946; A. Rouast, *La Famille dans la nation*, Paris, 1941; E. O. James, *Marriage and Society*, Londra, 1952.

[37] Cf. William I. Thomas, *Source Book for Social Origins*, Chicago, 1909 (cu bibliografie); Clark Wissler, *Man and Culture*, New York, 1938.

[38] Cf. Lewis Morgan, *Ancient Society*, New York, 1877.

sînt pur formale, conținutul, structura și corelațiile lor, funcțiile lor, semnificația lor socială și culturală etc. sînt diferite [39].

Ca o consecință a celor înfățișate se conturează legea fundamentală a metodei sociologice în studiul familiei, aceea de a efectua cercetarea fenomenului nu numai în toată complexitatea și legitatea lui internă, intrinsecă, dar, în egală măsură, în complexitatea și legitatea societății din care face parte (formație socială, clasă socială, așezare rurală, sau urbană, naționalitate, zonă de civilizație, epocă istorică etc.) [40]. Numai această formă de cercetare oferă posibilitatea de a stabili cauzele profunde care determină, în ultimă instanță, structura, funcția și evoluția familiei. Ele constau în forțele și relațiile de producție, în modul de producție, în structura economică a societății, din care familia nu este decît un segment, o subdiviziune, o parte componentă. Nu societatea este asemenea familiilor care există în ea, ci familiile sînt asemănătoare societății din care fac parte. Nu vrem să spunem că familia, odată constituită, nu exercită nici o influență asupra societății; dimpotrivă, relațiile bilaterale sînt neîntrerupte, dar raportul necesar de interacțiune și interdependență nu se dezvoltă sub semnul egalității. Forța influenței și a determinismului exercitat de societate, comparată cu aceea inversă, a familiei, este mult superioară [41].

Călăuzite în acest spirit cercetările sociologice concrete efectuate în România în ultimii ani au lărgit studiul *descriptiv* al familiei prin studiul ei *explicativ*, atingînd astfel un nou grad, superior, de cunoaștere științifică.

Cum realizează echipele științifice complexe care lucrează astăzi în România studiul sociologic al familiei? Nu vom expune decît principiile metodologice fundamentale și principalele tehnici de lucru.

Ca în orice muncă științifică de teren, prima operație consistă în delimitarea ariei cercetării, în alegerea precisă a fenomenelor care urmează să fie studiate. În cazul sociologiei concrete a familiei, delimitarea ariei poate fi făcută după criterii foarte variate: *teritoriale* (sat, oraș, cartier, regiune etc.), *de clasă* (familii de țărani, muncitori, intelectuali), *profesionale* (familii de metalurgiști, de mineri etc.), *naționale* (familii de români, unguri, germani, evrei etc.), *sanitare* (familii de tuberculoși, deficienți mintali, surdomuți, orbi), *demografice* (familii fără copii, prolifice, de divorțați, văduvi, bătrîni) și așa mai departe. Alegerea familiilor după unul din aceste criterii nu exclude aplicarea celorlalte în gruparea familiilor studiate. Dacă cercetăm, de exemplu, familiile muncitorilor care lucrează într-o anumită uzină, putem, și uneori este necesar să le grupăm după criterii teritoriale, profesionale, naționale, sanitare etc. Deci criteriile pentru fixarea familiilor care vor fi studiate depind de fina-

---

[39] Vezi Jean Stoetzel, *Les changements dans les fonctions familiales*, în *Renouveau des idées sur la famille*, Paris, 1953.

[40] Cf. Cl. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949; J. Gillin, *For a Science of Social Man*; *Convergences in Anthropology, Psychology and Sociology*, New York, 1954; M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950; A. L. Kroeber (red.), *Anthropology Today*, Chicago, 1953.

[41] Vezi F. Engels, *Originea familiei* (ed. cit.); de pe alte poziții: A. Alvarez, *De l'influence des phénomènes politiques, économiques et sociaux dans l'organisation de la famille moderne*, Paris, 1899.

litatea ştiinţifică urmărită, de ipotezele de lucru, de tematica specială care ne interesează. Cînd numărul familiilor este redus, e mai bine să le studiem complet; altfel recurgem la metoda selectivă uzuală, la eşantionaj. Unele aspecte generale: structura demografică, repartiţia teritorială, profesională, naţională etc. pot fi studiate pe datele oficiale furnizate de recensămînturile periodice ale populaţiei, deci pentru întreaga ţară, sau se poate studia foarte minuţios, folosind puncte de vedere complexe, cu ajutorul unui număr mare de specialişti, mai multe sau o singură familie [42]. Deci un punct de vedere extensiv şi altul intensiv, cu numeroase poziţii intermediare [43]. Trebuie totuşi să observăm că metodele extensive se aplică mai bine în studiul demografic sau statistic al familiei [44] decît în studiul sociologic complex, dar acesta nu poate ignora, cel puţin ca punct de plecare, nici una din datele existente asupra familiilor studiate, oricare ar fi metoda ştiinţifică prin care au fost obţinute. Sociologia concretă operează de preferinţă cu metodele intensive, pentru a efectua studiul aprofundat, variat, pe cît posibil exhaustiv al unui număr restrîns de familii, considerate ca reprezentative, care pot fi cercetate direct, pe viu şi nu numai prin intermediul cifrelor statistice sau al altor documente [45].

După întocmirea listei nominale a familiilor care intră în cîmpul cercetării, cu adresele lor exacte, se fixează teritoriul, în genere cartografiind punctele unde se găsesc: sat, oraş, cartier, locuinţe dispersate etc. [46].

Schiţa topografică sau harta locuinţelor nu serveşte numai la uşurarea anchetelor domiciliare, dar şi ca instrument de lucru, încadrînd zona respectivă în geografia fizică, economică, administrativă a ţării, pentru studiul ambianţei fizice, sociale şi culturale al diferitelor relaţii ale familiilor între ele sau cu întreprinderile, instituţiile, pieţele, căile de comunicaţie care le sînt la dispoziţie [47]. Harta socială amănunţită a zonei cercetate constituie o sursă importantă de informaţii care nu trebuie omisă [48].

Metoda cartografică presupune posesiunea datelor statistice familiale, deci recensămîntul populaţiei pe grupe de familii. Aceste date există la toate autorităţile locale şi prezintă un mare grad de exactitate; totuşi, în unele cazuri, ele pot fi culese direct de cercetători. Primele hărţi sociale se obţin prin transcrierea cartografică a datelor statistice (demografice, locative, economice, profesionale etc.) de care dispunem. Dacă realizarea lor nu este posibilă, se folosesc hărţi schematice, cartograme sau, mai simplu, diagrame.

---

[42] De exemplu, A. Salomon şi M. Baum, *Das Familienleben in der Gegenwart*, 182 Familienmonographien, Berlin, 1930; H. Thurnwald, *Gegenwartsprobleme Berliner Familien: eine Untersuchung an 498 Familien*, Berlin, 1948.

[43] Cf. Maurice Duverger, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, 1961.

[44] Vezi publicaţiile franceze oficiale „Statistique de Familles" sau „Résultats statistiques du recensement de 1946", t. IV. *Familles*, Paris, 1954.

[45] În genul cercetărilor lui Henri Mendras, *Les Paysans et la modernisation de l'agriculture*, Paris, 1958.

[46] Tehnică utilizată astăzi în mod curent. Cf. Roger Girod, *Études sociologiques sur les couches salariées*, Paris, 1961; cf., de asemenea, Maximilien Sorre, *Rencontres de la Géographie et de la Sociologie*, Paris, 1957.

[47] Cf. Traian Herseni, *Geografie şi sociologie*, Bucureşti, 1936.

[48] Trebuie să mergem pînă la redactarea unor *atlase sociologice*.

Statisticile prealabile, procurate de la autorităţi sau redactate de cercetători, cuprind, de obicei, toate datele recensămînturilor şi ale evidenţelor oficiale : populaţia după sex, vîrstă, stare civilă, gradul de instrucţie, profesie, naţionalitate, religie etc. în acelaşi timp cu datele economice de interes public : locuinţă, proprietate imobiliară şi mobiliară, loc de muncă, venituri.

Pentru verificarea şi completarea datelor statistice, ca şi pentru asigurarea unităţii cercetărilor de tip complex realizate de echipe mixte de investigare, recurgem mai ales la tehnica genealogiilor [49]. Bine folosită, ea procură sau uşurează abordarea unui mare număr de date importante pentru studiul familiei, care se obţin cu greu pe alte căi [50].

Pentru studiul sociologic al familiei, exceptînd unele probleme juridice, genealogiile cele mai fecunde nu sînt cele deţinute de anumite persoane pentru dovada titlurilor de proprietate, nici cele reconstituite după documente, de exemplu după actele de stare civilă, ci cele redactate de cercetători cu ajutorul persoanelor mai în vîrstă sau mai bine informate din familiile respective. Procedeul acesta dă loc, cum e natural, la largi discuţii asupra familiei sub aspectele sale cele mai variate şi oferă posibilitatea de a obţine numeroase informaţii asupra membrilor familiei, chiar asupra celor decedaţi de două sau trei generaţii, asupra vieţii de familie de altădată, a unor tradiţii familiale, a unor vechi relaţii de familie sau de rudenie, asupra celor care au părăsit localitatea şi asupra descendenţilor lor, asupra unor hîrtii de familie : testamente, contracte de căsătorie, de vînzare sau de cumpărare, note, scrisori, fotografii etc.

Numai genealogiile, presupunînd că sînt bine redactate, în sensul că se includ toate datele necesare şi nu numai listele nominale şi relaţiile de rudenie, furnizează sociologului informaţii importante privind volumul şi ramificaţiile grupului de rude, compoziţia demografică (sex, vîrstă, stare civilă), mişcarea demografică (natalitate, nupţialitate, mortalitate), numărul avorturilor spontane sau provocate, orfanatul, văduvia, migraţiile (membri ai familiei veniţi sau plecaţi în alte localităţi prin căsătorii sau din alte motive), instabilitatea socială (indivizi trecuţi într-o categorie socială alta decît cea de origine : lucrători industriali, meşteşugari, funcţionari, intelectuali de origine ţărănească), creşterea, stagnarea sau descreşterea grupului familial (ramuri fără descendenţi, familii dispărute sau pe punctul de a dispărea, ramuri prolifice şi cu vitalitate mare) etc. [51].

Pe baza genealogiilor, antropologii pot stabili : gradul de consanguinitate, după cum grupurile de rude studiate practică „endogamia" sau „exogamia" ; condiţionarea socială a înmulţirii anumitor tipuri antropologice, după moravurile sexuale, prematrimoniale şi matrimoniale, după barierele matrimoniale obişnuielnice (căsătorii aprobate sau deza-

---

[49] Vezi Traian Herseni, *Studiul genealogic al populaţiei*, în *Cercetări antropologice în Ţara Haţegului : Clopotiva*, lucrare colectivă, publicată de Centrul de cercetări antropologice al Academiei R.P.R., 1958. Am utilizat pentru întîia oară această metodă în studiul sociologic al populaţiei în 1944, cu prilejul cercetărilor făcute de Institutul de igienă din Cluj.

[50] Cf. Traian Herseni, *Familia şi grupurile genealogice*, în *Cercetări antropologice în Ţinutul Pădurenilor : satul Bătrîna*, lucrare colectivă, publicată de Centrul de cercetări antropologice al Academiei R.P.R., 1961.

[51] Vezi şi Vasile V. Caramelea, *Studiul demografic al populaţiei*, în lucrarea colectivă citată în nota precedentă.

probate de opinia publică, interzise sau recomandate de tradiții etc.). Ei pot stabili mecanismele sociale ale eredității (filiații privilegiate, filiații întrerupte); condiționarea socială a răspîndirii anumitor tipuri antropologice (după întinderea ariilor relațiilor matrimoniale, prin migrațiuni, colonizări, mișcări de populație, prin contactele economice, administrative și culturale cu celelalte localități, prin războaie) [52].

Juriștii, utilizînd genealogiile ca tehnică și completîndu-le cu chestionare speciale, pot studia transferul și evoluția titlurilor de proprietate (moșteniri, zestre, donații, vînzări, cumpărări); relațiile juridice familiale sau călcarea lor (căsătorii, concubinaje, nașteri, înfieri, divorțuri, despărțiri, diferite conflicte, procese), cu numeroasele lor aspecte sociale, economice și morale.

Pe aceeași bază, economiștii pot cerceta circulația bunurilor, dispersia sau concentrarea proprietății, constituirea gospodăriilor (baza lor succesorală, dotală, personală), economiile (depuneri etc.), investițiile (case, grădini, unelte, mașini, vite), bugetele de familie (venituri și cheltuieli curente și excepționale etc.), în același timp cu standardul economic, nivelul aspirațiilor sociale; ajutorul acordat părinților, solidaritatea membrilor familiei (cheltuieli pentru studiile școlare, ajutorarea infirmilor incapabili de muncă); inventarul gospodăriei (casă, grădini, dependințe etc.) și valoarea lui numerară (după prețurile de cumpărare și prețurile curente).

Igieniștii pot completa datele prin cercetarea aspectelor sanitare ale locuinței (cubaj, aerisire, încălzit, iluminat, curățenie), îmbrăcămintei, alimentației, îngrijirii corpului, culturii fizice, ale muncii la domiciliu. La noi s-au făcut studii speciale asupra bugetelor de familie, asupra bucătăriei familiale și obiceiurilor alimentare (pînă la notarea rețetelor de bucătărie tradiționale), asupra îngrijirii copiilor etc., studii care se continuă paralel cu educarea și cu îndrumările economice și sociale, igienice și sanitare care se dau populației [53].

Psihologii sociali pot studia, călăuziți de genealogii, relațiile dintre generații (dintre bătrîni și tineri, părinți și copii, bunici și nepoți, atitudinile celor vii față de cei morți); relațiile dintre rude de sex diferit (dintre soți, frați și surori, socru și noră, soacră și ginere); relațiile dintre rudele de sînge și colaterali (cumnați, socri, rude prin alianță), dintre rude apropiate și rude îndepărtate, dintre rude care locuiesc în aceeași localitate și cele plecate etc., relații studiate sub toate formele lor: colaborare, solidaritate, spirit de familie, dominație, supunere, exploatare, ajutor, competiție, conflicte, simpatie, repulsie, indiferență, respect, ascultare, considerație etc. Psihologia familială este un capitol încă puțin dezvoltat

[52] Această concepție sociologică în antropologia fizică este susținută în România, în afară de autorul acestor rînduri, de V. V. Caramelea (vezi lucrarea *Mediul social economic și cultural în structura antropologică, privită comparativ, a satelor Nucșoara și Cîmpul lui Neag*), București, Edit. Academiei Republicii Socialiste România, 1966, lucrare colectivă, publicată de Centrul de cercetări antropologice al Academiei.

[53] Pentru istoricul cercetărilor sociologice de teren vezi: Paula Herseni, *Publicațiile școlii sociologice de la București*: *Bibliografie*, București, 1940; Institutul de științe sociale al României, *25 ani de publicații (1918—1944)*, București, 1944; Lucia Apolzan, *Sate, orașe și regiuni cercetate de Institutul Social Român (1925—1945)*, cu o prefață a lui D. Gusti, București, 1945.

în toate țările și cercetările de psihologie socială concretă asupra familiei au un vast domeniu de explorare [54]. Pedagogii pot completa aceste date prin cercetări speciale asupra acțiunii educative, pozitivă sau negativă, spontană sau organizată a familiei asupra membrilor ei, mai ales asupra copiilor de vîrstă preșcolară și școlară [55].

Tehnica genealogiilor este utilă istoricilor, etnografilor și folcloriștilor preocupați de studiul familiei. Ei găsesc în ea una din căile prin care circulă tradițiile, prin care sînt transmise de la o generație la alta. Istoricii și etnografii pot reconstitui, utilizînd genealogiile paralel cu documentarea obișnuită, evoluția familiilor și a relațiilor dintre rude și de asemenea, în colaborare cu folcloriștii, numeroase obiceiuri dispărute (la naștere, botez, logodnă, nuntă, înmormîntare, sărbători religioase etc.), moravurile de altădată (autoritatea soțului asupra soției, a tatălui asupra copiilor, a bărbaților asupra femeilor, virginitatea obligatorie a femeii în momentul căsătoriei, situația socială a mamelor celibatare și a copiilor naturali etc.), chiar unele forme vechi de viață familială care au precedat familia conjugală (formată numai din soți și copiii lor), atît de frecventă în zilele noastre. În același timp se poate stabili, uneori pînă în cele mai mici amănunte, tot ceea ce generațiile vii au primit de la predecesorii lor (părinți, bunici, strămoși etc.) în ce privește obiceiurile, ceremoniile, riturile, costum, arte și meserii, știință, filozofie și literatură populară, muzică și dans, prin urmare în toate domeniile culturii populare, materială și spirituală [56]. Aceste materiale completează în chip fecund cercetările psihologilor sociali, dar mai ales acelea ale pedagogilor, în măsura în care aceștia neglijează să înregistreze sistematic tot ceea ce generațiile vii au învățat de la generațiile dispărute, în cadrul tradițiilor transmise prin filiera familiei.

Tehnica genealogiilor, așa cum am expus-o, nu are ca scop decît procurarea unei informații variate și relativ ușor de obținut despre trecutul și prezentul familiilor studiate. Această informație trebuie verificată și amplificată prin documente, cînd este vorba de trecut și prin observația directă, pe viu, cînd este vorba de prezent. Important este să se facă, cu cea mai mare rigoare posibilă, pe tot parcursul cercetării, inclusiv al redactării finale, distincția dintre informațiile primite prin intermediul altora, deci „din auzite" și cele constatate personal, deci „văzute" [57]. Metoda sociologică de teren cea mai sigură, dintre multele experimentate pînă în prezent, rămîne, fără îndoială, aceea a „participării", adică a prezenței de lungă durată a cercetătorilor în cadrul realității sociale studiate, pentru a putea utiliza mai multe tehnici de verificare și de control și de a stabili astfel starea reală a lucrurilor [58]. Spusele informatorilor nu sînt întotdeauna exacte, deformările voite sau involun-

---

[54] Daniel Essertier scrie despre familie în *Psychologie et Sociologie: essai de bibliographie critique* (Paris, 1927), că „elle a fait l'objet de nombreux travaux surtout au point de vue ethnographique et social ... Mais l'étude de ce complexe psychique qu'est une famille n'a guère été faite que d'une manière intuitive, par les romanciers" (p. 125). De atunci situația nu s-a schimbat în mod substanțial.

[55] La noi, asemenea cercetări au fost făcute de pedagogul V. P. Nicolau.

[56] Vezi M. Maget, *Guide d'étude directe des comportements culturels*, Paris, 1962.

[57] Vezi H. H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*, București, 1934.

[58] Cf. D. Gusti, *La Monographie et l'action monographique en Roumanie*, Paris, 1937.

tare, uitările, omisiunile, confuziile, incapacitatea de a se exprima etc. sînt întotdeauna posibile. De aceea cercetarea de tip complex trebuie să utilizeze mai multe metode sau tehnici de lucru pentru studierea unuia şi aceluiaşi fenomen şi să elimine toate informaţiile nesigure, oricît de interesante ne-ar părea [59]. Convorbirea cu persoanele studiate este inevitabilă, dar nu trebuie să uităm că datele obţinute pe această cale sînt, prin însăşi natura lor, în mod necesar *subiective*, deci ele trebuie verificate prin mijloace *obiective* şi, cînd lucrul nu este posibil, trebuie să le punem noi înşine sub beneficiu de inventar. O lucrare ştiinţifică nu este discutabilă pentru că prezintă date *subiective*, ci pentru că le consideră, în chip eronat, ca *obiective*. Opiniile oamenilor, credinţele, convingerile, prejudecăţile, concepţiile lor constituie de asemenea un obiect de studiu, cu condiţia să fie studiate şi prezentate strict ca atare, deci ca simple opinii, credinţe etc., şi nimic altceva. Regula se aplică tot atît de necesar opiniilor şi ideilor preconcepute ale cercetătorilor de toate specialităţile, controlul şi verificarea lor sînt deci indispensabile pentru a obţine date reale, aşadar ştiinţifice.

Din moment ce familia nu apare ca un fenomen autonom, deşi are o structură şi dezvoltare proprie, deci o independenţă relativă, cercetarea ei trebuie efectuată în contextul social real, în cadrul claselor sociale, al formaţiei sociale, al gradului de dezvoltare atins de societatea din care familia face parte. Contextul social determină, în chip foarte variat, structura, funcţiile şi dezvoltarea familiei, aşa încît, dacă se omite studiul acestui determinism, studiul sociologic al familiei riscă să se oprească la jumătatea drumului, fără a-şi atinge scopul lui principal, care constă în explicarea fenomenelor cu ajutorul legilor obiective după care ele se constituie, se dezvoltă şi dispar.

În ţara noastră, care a realizat în cursul generaţiei actuale trecerea revoluţionară de la capitalism la socialism, cu urmări considerabile în toate sectoarele realităţii sociale, acest adevăr metodologic se impune de la sine. Transformările rapide în structura şi funcţiile familiei, dispariţia familiei de tip capitalist, în care predominau interesele şi calculele economice, egoiste, apariţia familiei de tip socialist, în care predomină afecţiunea şi stima între soţi, egalitatea, sentimentul responsabilităţii comune în creşterea copiilor sînt fenomene care se desfăşoară sub ochii cercetătorilor, cu posibilitatea, de o valoare ştiinţifică incontestabilă, de a fi studiate în condiţii cvasiexperimentale. De aceea cercetările actuale se orientează în special spre aceste fenomene care nu apar în istoria unei ţări decît într-o singură perioadă, relativ scurtă. Peste ani, cercetătorii români vor studia familia socialistă care-şi va fi atins deplina ei dezvoltare, deci consolidată, dar ei nu vor mai putea observa nemijlocit trecerea de la familia capitalistă la familia socialistă, dat fiind că în esenţă acest proces se va fi încheiat.

[59] Cf. D. Gusti, *La Science de la réalité sociale*, Paris, 1941.

CERCETAREA SOCIOLOGICĂ ŞI PSIHOSOCIOLOGICĂ A CONSUMATORULUI

DE

M. C. DEMETRESCU

Dinamismul expansiunii nevoilor în condiţiile vieţii moderne şi progreselor continue ale tehnicii şi tehnologiei producţiei creează o complexitate crescîndă în relaţiile dintre cererea de consum a populaţiei şi oferta de mărfuri. Studierea nevoilor, a preferinţelor, a motivelor şi a intenţiilor consumatorului se perfecţionează continuu datorită aplicării metodelor de cercetare ale sociologiei şi psihosociologiei, precum şi printr-o largă utilizare a sondajelor de opinie pe baza anchetelor selective reprezentative.

Măsurile organizatorice recente luate în ţara noastră pentru dezvoltarea cercetărilor sociologice deschid un larg cîmp pentru activitatea creatoare a cercetătorilor români [1]. În ultimele decenii, pe plan mondial, sociologia s-a diversificat, au apărut discipline independente, cu preocupări şi tehnici specifice, iar la graniţele dintre acestea unele domenii de cercetare manifestă puternice tendinţe de a deveni autonome. Printre acestea se numără şi studierea nevoilor, a motivelor, a intenţiilor şi a comportamentului consumatorilor. Aparţinînd atît sociologiei economice, cît şi psihosociologiei, aceste cercetări constituie o premisă indispensabilă a studierii cererii de consum şi mai ales a prevederii acesteia, pentru fundamentarea ştiinţifică a planificării producţiei şi desfacerilor de bunuri de consum prin comerţul socialist.

În condiţiile revoluţiei tehnice-ştiinţifice din zilele noastre, structura nevoilor capătă un dinamism şi o mare mobilitate, care rezultă din procesele de multiplicare şi de diferenţiere a nevoilor. Extinderea diversificării mărfurilor şi a calităţilor sortimentelor, precum şi apariţia de noi produse modifică necontenit, în cadrul sistemului de relaţii sociale considerat, dimensiunile şi direcţiile de expansiune ale nevoilor. Astfel se confirmă funcţia producţiei de a crea nevoi. În acelaşi timp, pe diferite trepte ale cunoaşterii, se formează diferite nevoi noi, adevărate noi semnalizări

[1] Costin Murgescu, *Preocupări în cercetările sociologice. Cu privire specială la sociologia rurală*, în „Viaţa economică" nr. 22 din 3 iunie 1966, p. 8—9.

de comenzi pe care consumul le lansează producției. Acest dinamism în restructurarea permanentă a nevoilor se împletește cu întrepătrunderea dintre nevoile de bunuri materiale și cele de bunuri spirituale, cu influențele încă incomplet studiate ale creșterii timpului liber, ale mijloacelor colective de informare (televiziune, presă, radio), ale motorizării, turismului și altele. Procesele diferențierii nevoilor se dezvoltă și mai rapid atunci cînd depășim sfera necesităților elementare.

Aprecierea în mod general a nevoilor nu explică în întregime și deseori nici satisfăcător modul cum va acționa consumatorul. Între cauzele care decid modul de comportare a consumatorului, nevoile alcătuiesc numai fundalul, materialul de bază pe care o serie de factori economici, sociali și psihici îl organizează, într-o anumită sinteză impusă de numeroase variabile : experiențe și generalizări proprii, venitul real, care limitează cheltuielile, înzestrarea materială, obiceiuri de viață și de consum, dorințe noi și vechi și alte determinante subiective, împrejurări de viață, situația familiară. Acestea toate creează o atitudine de ansamblu a consumatorului față de un produs. Contactul acestuia cu un produs, de pildă cu un anumit tip de mașină de spălat, nu mai evocă ideea simplă a satisfacerii unei nevoi, ci o totalitate de reacții, o atracție globală sau o atitudine defavorabilă, rezultînd din mai multe motive. Pentru a da răspuns la întrebarea de ce acționează consumatorii așa cum acționează, cercetarea cererii de consum se orientează în ultimii ani pe plan mondial tot mai mult în direcția cercetării motivelor, deoarece această cale duce la posibilitatea anticipării manifestărilor consumatorilor. Nu atît nevoile, cît dorințele, reprezentările și ideile consumatorului duc la concretizarea manifestărilor de consum. Nevoia de alimentație este satisfăcută prin albumine, hidrați de carbon, vitamine și alte substanțe alimentare. Dorințele de alimentație însă se referă la o selecție de anumite feluri de mîncare, pregătite și servite într-un mod anumit și într-un cadru anumit care se alătură operației de alimentație. Satisfacerea dată consumatorului de către produsele alimentare este legată astfel de anumite reprezentări, de imagini, care însoțesc aceste mărfuri. Cele mai multe dintre satisfacerile nevoilor omenești sînt desprinse dintr-un context în care produsele și imaginile privind utilizarea și destinațiile lor sînt inseparabile. Cercetarea motivelor consumatorului îmbrățișează toate aceste aspecte. Numai această cercetare poate explica de ce produse în fond egale ca utilitate practică, cum este cazul mărfurilor textile și de încălțăminte, care protejează corpul omenesc, fac totuși obiectul unor preferințe inegale.

Dacă examinăm nu nevoia, ci produsul care o satisface, atunci deplasăm cercetarea către obiectul spre care aceasta tinde. Pe această cale indirectă, pornind de la produsul care satisface o nevoie, pot fi făcute studii de mare adîncime și importanță pentru cererea de consum, iar cercetătorul poate ajunge să analizeze nevoile populației, să le identifice, să stabilească care este legătura dintre ele, cauzele și condițiile în care acestea sînt resimțite și ce semnificație au. După ce s-a aflat pe această cale cine are nevoie de un produs și în ce cantitate, evaluarea desfacerilor acestuia decurge pe cale de consecință, prin metode curente.

Deplasarea cercetării de la nevoie la obiectul care o satisface poate fi făcută chiar și pentru nevoile nesolvabile. Pusă în fața unui produs,

o persoană poate declara că îl apreciază, are nevoie de el, dar nu şi-l poate procura, neavînd posibilităţi băneşti. De aceea, o cale de studiere a nevoilor nesolvabile este confruntarea experimentală a consumatorului cu un produs şi sesizarea reacţiilor sale faţă de proprietăţile produsului [2].

Însuşirile de consum însă ale unui produs nu explică singure atracţia pe care acesta o inspiră consumatorului. Intervin obişnuinţa, preferinţa mai veche pentru un obiect pe care consumatorul îl cunoaşte, spre deosebire de un obiect străin, de care nu a dispus niciodată. Intervin fenomenele de modă, de imitare a obiceiurilor de consum ale grupului social-economic din care face parte consumatorul şi o serie de factori demografici, sociologici, culturali şi mai ales psihologici de mare însemnătate. Tot mai mult trebuie luate în considerare preferinţele consumatorilor, dorinţele, motivele şi atitudinile lor ca forme complexe prin care se manifestă necesităţile şi nevoile oamenilor. S-ar părea la prima vedere că aceste forme nici nu ar oferi posibilităţi de măsurare cantitative, ci ar constitui numai un fel de bază calitativă a cererii. Experienţa aplicării metodelor statistice-matematice a dovedit însă că şi această latură subiectivă a cererii poate fi măsurată tot aşa de bine cum se măsoară influenţa venitului sau a preţului asupra consumului. Bineînţeles că nu ne putem aştepta să măsurăm preferinţele, dorinţele, motivele şi atitudinea aşa cum se măsoară suprafaţa unui magazin sau cum se cîntăreşte o cantitate de zahăr.

Utilizarea coeficienţilor de elasticitate, care sînt întemeiaţi pe o parţială admitere a realităţilor psihologice, nu epuizează studierea cererii de consum. Există în modelele matematice ale cererii primejdia de a se reţine ideea unei psihologii mecaniciste, care presupune o comportare totdeauna raţională a consumatorilor exprimată în tendinţa de maximizare a nevoii. Multe cercetări econometrice cad în formalismul acestei scheme, după care cererea de consum este redusă la o acţiune de optimalizare a satisfacerii nevoilor după modelul alocaţiei de resurse. În felul acesta se presupune întotdeauna existenţa unui calcul individual conştient între diferitele posibilităţi pe care consumatorul ştie cum să le ordoneze într-un cadru de ipoteze foarte abstracte de stabilitate a suprafeţelor alegerii consumatorului, admise deopotrivă de toţi cumpărătorii.

Admiterea factorilor psihologici între elementele formative ale cererii nu înseamnă a susţine că manifestările consumatorului sînt produsul impulsiilor necalculabile, iraţionale, al impresiilor momentane sau al convingerilor întîmplătoare, alunecarea în indeterminism. Premisele psihologice ale cererii trebuie studiate tocmai pentru cunoaşterea fenomenelor şi proceselor care au loc în realitate şi a legităţilor care rezidă în aceasta. Ca atare, baza economică a cererii trebuie întregită cu elementele psihologice care trebuie introduse în ecuaţiile cererii între variabilele determinante.

Comportarea oamenilor nu este o însumare de acte care se repetă mecanic, ci reprezintă rezultatul acumulării unor experienţe de viaţă,

[2] Exemple de metode în D. J. Luck, H. G. Wales, D. A. Taylor, *Marketing Research*, ed. a 2-a, New York, Prentice Hall, 1964, p. 413 şi urm.; A. Delens, *Principles of Market Research*, Londra, Crosby, 1953, p. 224 şi urm.; dr. Max K. Adler, *Moderne Marktforschung*, Stuttgart, Forkel, 1955, p. 27 şi urm.; D. M. Hobart, *Praxis der Marktforschung*, Girardet, Essen, 1955, p. 125 şi urm.; Pierre Martineau, *Motivation in Advertising*, New York, McGrow Hill, 1957, p. 145 şi urm.; H. Henry, *Was der Verbraucher wünscht*, Düsseldorf, Econ Verlag, 1960, p. 84 şi urm.

expresia mobilității și plasticității nevoilor, a factorilor care reglează această plasticitate. Experiențele de viață diferite și diferențele existente între consumatori ca vîrstă, profesiune, sex, instruire și mediu social duc la modalități variate de aplicare a acestor experiențe dobîndite. Unul și același consumator poate avea o diversitate de opinii, mai ales dacă este situat într-o ambianță diferită. Astfel, cu ocazia vacanțelor și a deplasărilor, unii consumatori își schimbă profilul consumului alimentar, structura cheltuielilor și adoptă alte atitudini decît cele pe care le au în mod obișnuit. Se poate observa rolul important pe care îl capătă în această situație valul de informații, vehiculate fie prin publicitatea comercială, fie de către persoanele apropiate. Stimulentul exterior acționează cu atît mai mult cu cît el este mai repetat, iar reacția consumatorului este în funcție de intensitatea excitației și de claritatea informației.

Se dovedește că, în domeniul cumpărărilor care necesită o chibzuire și o decizie, manifestările consumatorilor nu pot fi explicate printr-o simplă relație între stimulentul exterior și reacția sau comportamentul cumpărătorului. Stimulentul — creșterea venitului, scăderea prețului sau alte variabile — justifică acțiunea, însă nu o explică, fiindcă modul de reacție depinde încă de factori psihologici. Abia introducerea acestora sub formă de variabile determinante în ecuațiile cererii duce la o explicare și o înțelegere a comportării. Asemenea variabile sînt obișnuința, motivele și atitudinea. Ele apar în comportarea verbală (persoanele anchetate dau relații verbale despre comportamentul lor), în comportarea reală și în diferențele și asemănările dintre comportamentele mai multor persoane sau familii, toate aceste manifestări putînd fi observate.

Motivele sînt variabile foarte importante, iar cercetarea lor a căpătat o mare dezvoltare în ultimii ani [3], sub presiunea necesităților de a se înlătura dificultățile legate de desfacerea mărfurilor. Adîncirea studierii cererii de consum a dus la aceste cercetări speciale, menite să facă posibilă cunoașterea cît mai detaliată a psihologiei consumatorului. Prin motiv [4] se înțelege un total de factori motrici de comportare a omului, în care se includ diferite elemente ale procesului de justificare: nevoi, tendințe, sentimente, intenții. Răspunzînd la întrebarea „de ce?", enumerăm motivele [5].

La fel de importante sînt *atitudinile*, pozițiile consumatorului, ce pot fi definite ca puncte de vedere critice generalizate, care fac ca anumite situații să întrunească acordul consumatorului sau dezacordul lui, să-i placă sau nu, să fie mulțumit sau nu cu ele.

Motivele și atitudinile ca factori care formează cîmpul psihologic trebuie întregite cu noțiunea sistemului de referințe, prin care se înțelege un bloc de păreri dominante în mediul în care trăiește consumatorul privitor la anumite probleme ce influențează comportarea o perioadă

---

[3] Vezi L. O. Brown, *Marketing and Distribution Research*, New York, The Ronald Press Comp., 1955, p. 396.

[4] Un inventar de accepții ale acestei noțiuni, în M. Ossowski, *Motivele de comportare*, Varșovia, Edit. Cartea și știința, 1958, p. 27—45.

[5] Vezi G. A. Smith, *Motivation Research in Advertising and Marketing*, New York, Mc. Grow Hill, 1954, p. 5; vezi și Pierre Martinaeu, *Motivation in Advertising*, Mc. Grow Hill 1957; Robert Ferber and H. G. Wales (Eds.), *Motivation and Market Behaviour*, Homewood Ill., Richard D. Irwin, 1958.

mai îndelungată. Părerile consumatorului sînt în general conforme cu acelea ale grupului social-economic înăuntrul căruia el trăieşte şi care este configurat de mediul social, profesiunea, categoria de venit, pregătirea şcolară etc. De altfel, în ţările socialiste, nivelul de trai este studiat diferenţiat, potrivit acestor grupări ale populaţiei [6]. Prof. J. Stoetzel [7] studiază nevoile potrivit unor criterii ale conformismului.

Un rol însemnat îl joacă prevederile consumatorului, care sînt un fel de atitudini ce se referă la viitor. Prevederile sînt legate de orizontul timpului de care dispun indivizii, orizont alcătuit din sfera experienţelor trecute şi a aşteptărilor viitoare. Rolul cel mai mare îl joacă experienţa timpului apropiat, cel mai bine întipărit în minte. Comportamentul economic al oamenilor mai este influenţat de o serie de sentimente subiective, ca : optimismul şi pesimismul, certitudinea şi incertitudinea, încrederea sau neîncrederea consumatorului.

UNELE TEHNICI DE CERCETARE FOLOSITE PENTRU EVIDENŢIEREA MOTIVELOR

Pentru aprecierea motivelor care stau la baza manifestărilor şi comportamentului, experienţa contemporană, îndeosebi cea din S.U.A., R.F.G., Anglia, Franţa, a elaborat un complex de instrumente şi mijloace împrumutate din psihologia individuală şi socială. În aceste cercetări sînt extrem de interesaţi fabricanţii, care vor, de exemplu, să promoveze vînzările, să lanseze un produs sau să modifice altul vechi. Fabricanţii sînt interesaţi să cunoască prezenţa şi actualitatea produselor în conştiinţa consumatorilor, problemă care se clarifică de cele mai multe ori prin metode statistice reprezentative [8].

Întrebările directe. Prima formă de cercetare a motivelor este întrebarea directă. Persoana chestionată este întrebată asupra motivului pentru care face o anumită acţiune, de exemplu, depune bani la C.E.C. sau cumpără un produs. La o astfel de întrebare generală se poate răspunde cu o varietate de motive. Gama mare de răspunsuri posibile constituie o piedică serioasă în aflarea acelora care ar ajuta la rezolvarea unei anumite probleme urmărite, cum poate fi, de exemplu, îmbunătăţirea unui sortiment.

---

[6] M. C. Demetrescu, *Metode statistice matematice pentru cunoaşterea şi prevederea cererii de consum*, în „Calcul economic", sub redacţia prof. Manea Mănescu, Bucureşti, Edit. Acad. Republicii Socialiste România, 1964, p. 987—988.

[7] În domeniul alimentelor, consideră el, nevoile se conformează mai degrabă grupului de apartenenţă al consumatorului, iar în domeniul produselor mai costisitoare grupului de referinţă, cu care consumatorul vrea să se compare, la nivelul căruia vrea să ajungă (vecinul care are televizor, magnetofon etc.) *Sondages français: études sur la consommation*, în La psychologie économique, Ed. Revière, Paris p. 178.

[8] Institutele EMNID efectuează cercetări speciale asupra motivelor consumatorilor — ca o primă etapă în prospectarea şi strategia pieţei — prin echipe de specialişti lucrînd independent în direcţii de cercetare diferite, prin metode ale unor ştiinţe sociale. Scopul acestor studii prealabile este descoperirea cît mai completă a totalităţii elementelor care promovează sau frînează consumul unui produs. Prognozele necesare asupra comportamentului consumatorilor reclamă cunoaşterea obiceiurilor de consum şi a dispoziţiilor psihice pentru cumpărături, a motivelor personale şi estimaţiilor individuale asupra importanţei diferite prezentate de diverse mărfuri. *Aufgabengebiete und Organisation der EMNID-Institute, 20 Jahre EMNID.* EMNID-Institut Bielefeld, Berlin, Hamburg, p. 18—20, 34.

Întrebările directe pot chiar induce uneori în eroare, fiindcă se poate întîmpla ca persoanele anchetate sau să nu fie clarificate în ceea ce privește propriile lor motive, sau să nu vrea să exprime adevăratele motive, sau să dea chiar răspunsuri derutante.

Metodele simple ale întrebărilor directe prin care persoanele anchetate sînt întrebate dacă sînt „pentru", „contra" sau dacă sînt „nehotărîte" oferă tot așa de puține dovezi despre adevărata opinie a publicului [9] ca și despre adevăratele motive de cumpărare, și aceasta datorită aceleiași cauze : nu ajută la descoperirea realităților care există în spatele răspunsurilor.

În întrebările directe mai întîmpinăm îndeosebi și o altă greutate tipică a anchetelor de opinie, și anume, pe de o parte, dificultatea de a discerne realitatea și autenticitatea reacțiilor exprimate, iar pe de altă parte măsurarea intensității acestor reacții, presupunînd că ele sînt autentice. Aceste tipuri de răspunsuri nu precizează dacă opinia exprimată prezintă o valoare esențială sau secundară [10].

Din aceste cauze, în studierea cererii de consum s-a recurs la procedee de întrebări care permit măsurarea intensității motivelor. Unul dintre aceste procedee constă în ierarhizarea intereselor consumatorului, în determinarea rangurilor de intensitate a diferitelor motive pe care se întemeiază manifestările cererii de consum. O astfel de întrebare poate căpăta ca răspuns : total de acord —, de acord —, indecis —, nu sînt de acord —, nu sînt de loc de acord.

În scalograma care rezultă, rangurile reprezintă aici un rezultat al reacțiilor persoanelor anchetate față de toate însușirile produsului cercetat. Această metodă [11] produce rezultate semnificative diferite de simpla enumerare a persoanelor anchetate care intră în fiecare categorie. Scările de intensitate arată ce greutate trebuie acordată unui „da" sau „nu" cu care răspunde o persoană anchetată.

Analiza structurilor latente rezolvă situații în care clasele sînt identificabile în funcție de mai multe scări. Potrivit acestei metode, pe baza datelor obținute din răspunsuri, numite „date manifeste", se construiește un tabel care presupune existența unui sistem probabilistic de clase „latente" în masa de răspunsuri ale persoanelor anchetate. Spre deosebire de datele manifeste, care sînt direct observabile, datele latente nu sînt direct sesizabile, dar pot fi cunoscute prin intermediul fenomenelor a

---

[9] Un exemplu clasic pentru inutilitatea întrebărilor simple este un experiment făcut în S.U.A. și prin care persoanele selectate într-un eșantion au fost întrebate dacă sînt pentru sau contra legii asupra metalelor metalice. „Unii din anchetați au fost pentru, alții contra, iar o mare parte fără opinie". O asemenea lege se afla însă numai în fantezia experimentatorului (H. Henry, *op. cit.*, p. 221—222).

[10] Vezi Paul F. Lazarsfeld, s.a. *Mathematical Thinking in the Social Sciences*, Free Press Glencoe, Ill., 1954, p. 216—257 ; Louis Guttman, *The Cornell Technique for Scale and Intensity Analysis*, în *Measurement of Consumer Interest*, C. W. Churchman, R. C. Ackopf și M. Wax, eds. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1947, și Mc Cormick, Roy G. Francis, *Methods of Research in the Behavior Sciences*, New York, Harper and Brothers, 1958.

[11] J. Stoetzel, *op. cit.*, p. 172.

căror apariţie este comandată de către ele. Descoperirea latenţelor înseamnă de fapt descoperirea explicaţiei fenomenelor manifestate [12].

Spre deosebire de cercetările unidimensionale prilejuite de răspunsurile individuale simple de „da" sau „nu", reprezentările, motivaţiile, imaginile, atracţia unui produs sînt formaţii multidimensionale. Analizele structurii latente şi alte analize de tip ierarhic, ca şi analiza factorilor (analiza cadrului de factori a căror interacţiune poate reprezenta relaţiile de întrepătrundere dintre o serie de forţe complexe în acţiune)[15] reprezintă analize multidimensionale, care studiază factorii ce determină intensitatea şi amploarea fenomenelor cercetate.

Aceste analize [13] scot la iveală dimensiunile ascunse în datele rezultînd din anchete şi permit măsurători şi analize de tip special, ca, de exemplu, asupra reprezentărilor şi imaginilor pe care le au consumatorii despre un produs, o marcă de fabrică etc. Cu ajutorul metodelor de regresie şi corelaţie se calculează mărimile care caracterizează legăturile dintre aceste fenomene şi influenţa anumitor factori. Previziunile şi mai ales optimizările sînt de neconceput fără aceste procedee [14].

Interviurile în profunzime şi testele de proiecţie. Chestionarea în profunzime [15], numită şi interviu liber sau nestructurat, provoacă persoana anchetată să se exprime liber, neîngrădită de întrebări, în baza asociaţiei de idei, a amintirilor, a evocărilor de fapte, astfel ca să reiasă substraturile de gîndire şi conştiinţă ale acesteia. Rolul anchetatorului este pasiv, el urmăreşte să afle de la persoana anchetată părerile şi ideile acesteia, pe care el nu le cunoaşte. Anchetatorul ascultă persoana anchetată, nu o influenţează şi o stimulează numai să vorbească, notîndu-i declaraţiile sau înregistrîndu-le pe bandă de magnetofon, care de cele mai multe ori este camuflat. Chestionarea în adîncime este superioară chestionării directe în ceea ce priveşte puterea de pătrundere în personalitatea lăuntrică a consumatorului şi în identificarea motivelor mai puţin conştiente.

Chestionarea concentrată, folosită în general la un grup de persoane, micşorează libertatea discuţiei, care este condusă de anchetator cu scopul concentrării ei în jurul anumitor subiecte concrete [16], stimulentul fiind un film, o poveste dintr-o revistă, un program de televiziune sau un expe-

---

[12] Fiecare dintre aceste clase „latente" este definită sub formă de probabilităţi. Pentru fiecare tip de răspunsuri se compară frecvenţa ipotetică generată de acest model probabilistic cu frecvenţa efectivă rezultată din datele manifeste. Depăşirea procentuală a frecvenţelor probabilistice dă o măsură asupra coerenţei pozitive sau negative între structura latenţelor şi cea a aparenţelor.

[13] M. J. Hagood, Daniel O. Price, *Statistics for Sociologists*, New York, Henry Holt, 1952, cap. 26; R. B. Cattel, *Factor Analysis: An Introduction and Manual for the Psychologist and Social Scientist*, New York, Harper, 1952.

[14] Toate aceste procedee ale scărilor de intensitate, analizei ierarhice şi altele înrudite necesită eşantioane corespunzătoare mari. Ele pot fi verificate prealabil — testate — prin eşantioane de probă mai mici, însă adevărata lor valoare rezultă din analiza statistică şi corelaţia cu alte rezultate ale cercetării, ceea ce presupune un număr apreciabil de mare de persoane cercetate (vezi *Aufgabengebiete und Organisation der EMNID-Institute, op. cit.*, p. 17).

[15] Sînt cunoscute mai multe tipuri: chestionare de calitate (*qualitative interview*), nestandardizate (*unstructured interview*), nedirijate (*non directive interview*), clinice (*clinical interview*). În general se consideră că principalul iniţiator al acestor metode în S.U.A. este psihologul austriac E. Dichter.

[16] Merton Kendall şi Fiske, *The Focused Interview*, New York, Columbia University Press, 1952, p. 7—17.

riment psihologic. Metoda dă prilejul celui anchetat să lege subiectele de persoana lui, exprimînd astfel propriile sale atitudini, predispoziții și asociații.

Ambele tipuri de chestionare au dus la rezultate interesante și utile pentru politica comercială. Astfel, cercetările lui P. F. Lazarsfeld pe tema motivelor de efectuare a cumpărăturilor de concentrate alimentare au arătat o rezistență a consumatorilor și au permis găsirea căilor de învingere a acesteia. Chestionarea în adîncime desfășurată a scos la iveală faptul că în general gospodinele [17] nu cunoșteau avantajele concentratelor și semipreparatelor alimentare față de pregătirile anevoioase de mîncăruri din diferite materii prime, avînd o proastă impresie despre gospodinele care le utilizează. Chiar și dintre acestea din urmă, o parte considerau că merg pe linia celei mai mici rezistențe și că ceea ce fac nu este demn de o bună gospodină, care trebuie să depună eforturi personale pentru a realiza mîncăruri gustoase și apreciate de membrii familiei. De aici rezulta atitudinea negativă a multor consumatoare față de concentrate și semipreparate. Concluziile desprinse au dus la schimbarea tacticii de vînzare și a reclamei, care au fost axate nu atît pe ușurința și rapiditatea de preparare a mîncărurilor, cît pe echivalența acestora cu mîncărurile pregătite tradițional din materii prime, ca gust și valoare nutritivă, precum și pe meritele gospodinei care, utilizînd concentratele, se dovedește a fi modernă și rațională în administrarea gospodăriei.

Testele de proiecție [18] dezvăluie o serie de proprietăți ale personalității consumatorului anchetat și de caracteristici ale intereselor, tendințelor și sentimentelor sale.

Testele de proiecție s-au verificat a fi mai eficiente decît ancheta directă, care poate fi neplăcută, iritantă, stînjenitoare și inoportună. La baza lor stă ideea că, dacă un consumator este pus să acționeze ca și cînd nu ar fi implicat într-o anumită situație de comportare, se pot obține de la el o serie de dezvăluiri despre sine, pe care întrebările directe nu le-ar putea aduce la suprafață. În acest fel, el se proiectează singur în situații care arată cum operează unele aspecte ale comportamentului său despre care el nu vorbește. Anchetatorul caută să dezvolte procesele de identificare prin care persoana anchetată se pune singură în rolul alteia sau al altor persoane și tinde să acționeze așa cum acestea ar acționa, să accepte ideile lor, să vadă lucrurile ca și aceste persoane, într-un cuvînt să intre în „pielea lor". Celui chestionat i se prezintă un anumit material de probă, fie cu caracter simplu și neutral, fie complex și cu mai multe înțelesuri, iar persoana anchetată este rugată să-l prelucreze într-un fel oarecare. Fără să-și dea seama, ea dezvăluie, vorbind asupra temei date, unele laturi ale personalității sale pe care nu le-ar scoate la iveală

[17] G. H. Smith, *Motivation Research in Advertising and Marketing*, p. 222.

[18] Testele de proiecție sînt metode psihologice experimentale pentru descoperirea unor motive ale persoanei cercetate, prin stimularea ideilor sau a imaginației acesteia, astfel ca ea singură să se dezvăluie pe sine, să se proiecteze în afară, descriindu-se fără să fie direct întrebată (vezi H. Henry, *op. cit.*, p. 23).

în cadrul chestionării directe, fiindcă sau n-ar vrea, sau nu ar putea, sau ar indica motive și cauze numai în aparență reale, inducînd în eroare pe anchetator. Aceste teste au avantajul că țin cel mai bine seama de natura mecanismelor psihologice și de complexitatea proceselor psihice care nu sînt compatibile cu o cercetare de tipul unei simple dependențe între cauză și efect.

Printre testele de proiecție mai des utilizate sînt testele pentru asociații de cuvinte [19], pentru completarea cuvintelor lipsă din propoziție, testele tematice etc. Literatura de specialitate [20], precum și revistele psihologice și sociologice sînt pline de descrieri de asemenea teste, astfel încît este imposibil a le cuprinde pe toate, ceea ce de altfel ar fi și nefolositor, întrucît toate sînt variante destinate aceluiași scop.

Cu toată dezvoltarea pe care a căpătat-o cercetarea motivelor în țările capitaliste în ultimii ani, trebuie remarcat că ea prezintă numeroase slăbiciuni. Metodele utilizate în cercetarea motivelor sînt foarte diferite și acordă un rol prea important anchetatorului și interpretărilor pe care acesta le dă informațiilor obținute de la persoanele anchetate, mai ales în cazul interviurilor „de adîncime" și al celor „proiective". Totodată se pune un prea mare accent pe motivare în dauna altor factori psihologici nu mai puțin importanți, cum sînt, de pildă, obișnuința și experiența consumatorului. Concentrarea obiectului de cercetare în jurul motivelor individualizează în prea mare măsură anchetele, ceea ce constituie o importantă barieră în calea extinderii rezultatelor și concluziilor. De aceasta se leagă și dificultățile asigurării unei reprezentativități corespunzătoare pentru eșantioanele în general prea mici ale acestui tip de cercetări.

S-a dovedit însă că studierea motivelor este de certă aplicație practică atunci cînd, după analizarea concluziilor privind motivele de cumpărare desprinse din observarea reacțiilor unui grup mic de consumatori anchetați prin interviuri nestructurate „de adîncime" și prin teste „proiective", se recurge la un eșantion larg, de 1 000—2 000—3 000 de persoane anchetate prin chestionare „structurate", pentru verificarea ipotezelor motivaționale [21]. În situația cînd cercetarea motivațională cuprinde un număr mare de persoane, ea se poate dispensa de utilizarea testelor psihologice sau de procedeele experimentale. Analiza motivațională prin prelu-

---

[19] J. P. Alevizos, *Marketing Research*, New York, Prentice Hall, Inc., 1959, p. 410.

[20] Pentru S.U.A., Advertising Research Fondation of America a publicat în 1956 o bibliografie completă — *Bibliography of Theory and Research Techniques in the Field of Human Motivation*. Studii privind cercetarea motivelor apar în revistele „Advertising Agency Magazine", „Advertising and Selling", „Printer's Ink", „Public Opinion Quarterly", „Journal of Marketing", „Business Week", „Harvard Business Review" și „Dun's Review" din S.U.A., în publicațiile lui Institute of Practitioners în Advertising din Anglia, ale institutelor EMNID, R.F.G. etc.

[21] H. Hepner, *Advertising—Creative Communication with Consumers*, New York, Mc Grow Hill, ed. a 4-a, 1964, p. 153 și urm.; Werner Mangold, *Gruppendiskussionen*, în *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. 1, Stuttgart, ed. René König, 1962, p. 209; Friedrich Pollock, *Gruppenexperiment*, în *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, vol. II, Frankfurt pe Main, 1955.

crarea datelor statistice se poate efectua cu ajutorul unor tabelări corelaţionale [21].

Complexitatea comportamentului consumatorului socialist este o realitate tot atît de evidentă ca şi aceea a oricărui alt consumator de pe altă piaţă. Între cauzele care determină cererea şi manifestările acesteia nu există o dependenţă simplă, căci nici o acţiune nu corespunde unei simple cauze unice, intervenind o serie de procese psihice complexe care condiţionează concretizarea acţiunii de consum sub impulsul stimulenţilor exteriori. Aceşti stimulenţi acţionează în direcţiile prevăzute numai dacă sînt încorporaţi în psihicul consumatorului şi se identifică cu nevoile lui, reflectate atît în actualitatea, cît şi în cadrul referinţelor comportamentului său trecut.

Ca urmare, în economia socialistă apare perfect legitimă cercetarea motivelor consumatorului, cu atît mai mult cu cît studierea cererii de consum pe piaţa socialistă are drept scop prevederea ştiinţifică a desfacerilor de mărfuri şi a cererii bunurilor de consum ca părţi componente ale sistemului economiei planificate. Cercetarea motivelor prezintă interes şi pentru activităţile de publicitate şi reclamă comerciale.

CERCETAREA ECONOMICĂ, PSIHOLOGICĂ ŞI SOCIOPSIHOLOGICĂ A COMPORTAMENTULUI CONSUMATORILOR

Prevederea manifestărilor viitoare ale cererii de consum reclamă o valorificare economică a rezultatelor obţinute din experimentările şi observaţiile psihologice asupra motivelor de cumpărare şi ale diferitelor aspecte neeconomice ale comportamentului uman. Nevoile şi motivele trebuie situate în cadrul datelor economice ale economiei familiare şi al caracteristicilor demografice, ţinînd seama de prevederile capului de familie privind veniturile viitoare, nivelul de preţuri şi perspectivele economiei în ansamblu.

Meritul de a fi cercetat aceste probleme prin investigaţii psihoeconomice revine prof. George Katona, directorul cercetărilor la Survey Research Center de pe lîngă Universitatea din Michigan, şi colaboratorilor săi, care au obţinut previziuni reuşite asupra comportamentului viitor al consumatorului pe piaţă. La baza cercetărilor lui Katona, Müller, Klein,

---

[21] În vederea cercetării motivelor de cumpărare a lodenurilor, întrebările puse au fost următoarele: „Vă plac lodenurile?", „Ne puteţi descrie ce vă place mai mult la lodenuri?". „V-aţi cumpăra azi un loden dacă aţi găsi unul cu un preţ convenabil?". Răspunsurile au fost grupate astfel:

	Îşi vor cumpăra un loden	Nu-şi vor cumpăra un loden
Persoane cărora le plac lodenurile fiindcă:		
— sînt bune pentru timpul prost	49%	51% = 100%
— arată bine, sînt frumoase	63%	37% = 100%

Rezultă că îşi vor cumpăra un loden 63% din cei care îl găsesc frumos, dar numai 49% din cei care-l apreciază a fi bun pentru timpul prost. Importanţa motivelor nu ar fi reieşit dintr-o cercetare simplă pe bază de întrebări directe. Este clar acum că în producerea lodenurilor şi în organizarea publicităţii se va ţine seamă de motivaţia estetică a cumpărătorilor (Elisabeth Noelle, *Umfragen in der Massengesellschaft. Einführung in die Demoskopie*, Rowolt, 1965, p. 281).

Lansing stau posibilităţile de analizare şi măsurare a comportării consumatorilor, cît şi a factorilor care o influenţează. Cercetarea şi măsurarea comportării se face cu ajutorul anchetelor reprezentative probabilistice, repetate de cîteva ori pe an [22].

Eşantioanele alese sînt reprezentative, iar întrebările caută să desprindă ansamblul manifestărilor economice ale consumatorului, comportamentul său, situaţia lui economică şi atitudinile sale în această direcţie, obţinînd măsuri cantitative pentru anumite variabile economice importante şi pentru verificarea ipotezelor semnificative [23].

În direcţia măsurării comportamentului, Katona a construit un coeficient al repetabilităţii comportării [24], sugerat de L. Kish, un coeficient de corelaţie între grupele în care se împarte colectivitatea, coeficientul servind la determinarea gradului de omogenitate şi stabilitate a atitudinilor şi comportării consumatorilor [25], precum şi indicele atitudinilor consumatorului [26].

---

[22] Un exemplu pentru asemenea cercetări la Katona îl constituie anchetele care se referă la intenţiile de cumpărare sau necumpărare a mobilei şi la gradul de realizare a acestor proiecte din anii 1948 şi 1949 efectuate cu o colectivitate de 3 500 de familii. Survey Research Center foloseşte colectivităţi de asemenea mărime pentru cercetarea sistematică a veniturilor şi cheltuielilor familiilor din 12 oraşe şi alte localităţi bazate pe chestionare cu 150 de întrebări, publicînd rezultatele în Survey of Consumer Finances.

[23] În vederea explorării problemelor fundamentale ale psihologiei economice, tehnica anchetelor iniţiate de Katona este complexă şi depăşeşte tipul simplu de chestionare la care se răspunde prin da sau nu, căutîndu-se a se obţine date privind vîrsta, profesiunea, pregătirea, structura familiei şi locul de reşedinţă al persoanei anchetate, venitul, disponibilităţile băneşti, datoriile, înzestrarea familiei, cît şi opiniile faţă de evoluţia conjuncturii, prevederile asupra mişcării preţurilor, veniturilor, uşurinţei procurării de mărfuri din comerţ şi altele. Cercetările de felul acesta, repetate în fiecare an, la fiecare jumătate de an, ba chiar în fiecare trimestru dau rezultate comparative, deşi de cele mai multe ori fiecare dintre ele se referă la altă colectivitate de selecţie. Dacă cercetarea atitudinilor nu s-ar efectua la intervale scurte de timp, ar exista riscul reflectării unor realităţi de moment, ca moda de pildă, şi astfel nu s-ar ţine seama de caracteristica fenomenelor psihologice-economice, care sînt limitate în timp. Această limitare în timp nu este însă aşa de strînsă, ci face loc unor evaluări de consumuri viitoare cu importante consecinţe economice. Există chiar un orizont în timp, înăuntrul căruia satisfacerea nevoilor viitoare poate reprezenta, în anumite condiţii, o idee mai puternică decît cerinţa satisfacerii mai complete a nevoilor curente. Puterea acestor cerinţe se manifestă prin constanţa cu care ele se repetă în cercetările succesive la persoanele anchetate. Ca atare, cele mai importante dintre cerinţe sînt considerate acelea care predomină într-un mare număr de cazuri şi acelea care sînt mai constante.

[24] G. Katona, *Repetitiousness and Variability of Consumer Behavior*, „Human Relations", vol. XII, 1959, nr. 1.

[25] Idem, *Attitude Change: Instability of Response and Acquisition of Experience*, în „Psychological Monographs", vol. 72, 1958, nr. 10.

[26] Metoda de cercetare în această situaţie nu se bazează pe chestionarea directă a cumpărătorilor asupra intenţiilor lor, ci pe analiza atitudinilor determinate de eventualele modificări intervenite în condiţiile social-economice ale cumpărătorului şi ale mediului înconjurător, de ecoul produs de schimbările intervenite din punct de vedere economic pe plan naţional, toate acestea contribuind la crearea unor sentimente de încredere sau neîncredere, de optimism sau pesimism din partea consumatorilor (vezi prezentarea metodei E. Müller în M. C. Demetrescu, *Unele metode noi de cercetare a cererii de consum*, în „Revista de statistică", 1965, nr. 4, p. 66–70).

Indicele atitudinilor cantifică [27] astfel factori care, luați izolat, nu ar putea fi măsurați : evenimente politice, prezența sau absența inflației, optimismul, pesimismul etc., deoarece aceștia sînt nemăsurabili, spre deosebire de atitudine, care este măsurabilă în modul arătat.

Modul în care realitatea economică acționează asupra psihicului uman, determinînd o atitudine sau alta, depinde de cantitatea și calitatea informației, în principal vehiculată de rude, prieteni, vecini [28]. Anchetele executate arată că mai mult decît jumătate din cumpărătorii mărfurilor de folosință îndelungată își consultă cunoscuții înaintea efectuării achiziției sau au văzut înainte articolele respective în casele prietenilor și rudelor. Katona constată că, deși populația nu este servită așa de bine de către fluxul informațiilor particulare și publice, încît comportamentul ei economic să se poată baza pe cunoașterea serioasă a situației, totuși consumatorii nu sînt lipsiți într-atît de informații, încît deciziile lor să fie emoționale sau neraționale.

Inventarul de probleme care urmează să mai fie studiate e mare. Katona enumeră [29] printre cele mai importante :

— studierea diferențelor culturale dintre consumatori în formarea preferințelor, datorită cărora la același nivel de venit consumatorii dintr-o regiune cheltuiesc mai mult pentru hrană, iar în altă parte mai mult pentru înzestrarea gospodăriei ;

— analiza intensității relative a dorințelor consumatorilor, ca și a rațiunilor care stau la baza atitudinilor ce produc schimbările în preferințele lor ;

— studierea sistematică a influenței exercitate asupra consumatorilor de către evoluția istorică a scurtării timpului de muncă și a creșterii repaosului, precum și de lungirea duratei medii de viață a oamenilor.

Influența publicității [30] dirijate de marile monopoluri asupra nevoilor oamenilor apare însă într-o lumină diferită în lucrările altor autori americani. D. Riesman [31] a arătat încă din 1950 cu neliniște orientarea exagerată spre consum însoțită de tendințe de uniformizare a sortimentului standard al bunurilor de consum. Cîțiva ani mai tîrziu Galbraith [32] a analizat culisele belșugului unei societăți în care s-a încetățenit fetișismul producției care generează nevoi artificiale pentru a putea produce marfă în vederea

---

[27] Din datele empirice analizate la Survey Research Center rezultă, de-a lungul unei serii de ani, că există o relație pronunțată între principalii indicatori economici și financiari, pe de o parte, și atitudinile consumatorilor, pe de altă parte. Ecuațiile de previziune elaborate au prezentat consistențe apreciabile față de cheltuielile efective ale populației pentru bunuri de uz îndelungat. În toate regresiile alternative utilizate, pe baza indicelui atitudinilor și a variabilelor economice și financiare, pentru verificarea diferitelor ipoteze, a reieșit că variabila intenție de cumpărare este mult mai puțin validă, ca valoare de predicție, decît variabila atitudinile consumatorului (vezi G. Katona, *The Predictive Value of Data on Consumer Attitudes*, în colecția *Consumer Behavior*, sub redacția L. H. Clarck, vol. II, New York, 1955, p. 66—74).

[28] G. Katona, *Public Opinion and Economic Research*, în „Public Opinion Quarterly", vol. XXI, 1957, nr. 1, p. 120—122.

[29] G. Katona, A. Lauterbach, *La psychologie économique et ses tâches* (Observations I), în P. L. Reynaud, *La psychologie économique*, Librairie Marcel Rivière, 1954, p. 138 și urm.

[30] G. Katona, *The Powerful Consumer*, p. 11—12.

[31] D. Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1950.

[32] J. K. Galbraith, *The Affluent Society*, Hougton Mifflin Co., Boston, 958.

satisfacerii lor. Packard [33] oferă imaginea unei risipe fantastice, legată de producţia excesivă şi excesiv de diferenţiată, care va fi numai parţial realizată, iar parţial va fi risipită, precum şi de cererea de reînnoire excesivă, care nu are o justificare raţională, de accelerare artificială a uzurii morale a produselor. În cărţile lui, Packard analizează strategia businessului faţă de consumatori, metodele de sugestionare a acestora prin studii sistematice şi prin folosirea cunoştinţelor dobîndite pe această cale pentru supunerea consumatorilor cu ajutorul mijloacelor de informare în masă (presă, radio, televiziune, cinematograf). În dezvoltarea mijloacelor de comunicaţii de masă se oglindesc nevoia de informare a omului modern, ca şi intensificarea comunicaţiilor de experienţe, care îl interesează pe consumator şi pot să-i fie chiar utile. Mijloacele de comunicaţii de masă fac să pătrundă informaţiile publicitare şi comerciale în întreaga societate şi determină reacţii în masă. Dar tocmai pe această cale în societatea capitalistă se oferă maselor idei şi prefabricate de idei care servesc interesele marilor industriaşi şi comercianţi. Propaganda impune orizontul şi nivelul aspiraţiilor oamenilor, creează nevoia, iar producţia furnizează bunurile respective pentru satisfacerea ei.

*

Progresele înregistrate în cercetările contemporane ale cererii de consum au scos în evidenţă rolul important al factorilor psihologici cu care trebuie completată seria factorilor hotărîtori ai cererii de consum şi la noi în ţară. S-a dovedit că limitarea acestor factori la o serie de variabile, ca nivelul de înzestrare al familiei consumatoare, mărimea nevoilor acesteia, vînzările cu plata în rate, sexul, vîrsta, profesiunea, localizarea geografic-socială a consumatorilor, nu este pe deplin satisfăcătoare. Studierea consumului pe baza anchetelor trebuie să includă şi o serie de elemente subiective, ca : aprecierea situaţiei de aprovizionare a comerţului cu anumite mărfuri, intenţiile de efectuare a cumpărăturilor, verificarea gradului de realizare a proiectelor de cumpărare, motivele şi atitudinile cumpărătorilor.

În societatea socialistă, eficienţa unor asemenea cercetări ar fi mult mai mare, întrucît la noi este eliminată fluctuaţia conjuncturală a forţei de muncă, a veniturilor, a preţurilor etc., ceea ce permanentizează atitudinile consumatorilor şi dă comportamentului acestora o mult mai mare stabilitate. Rezultatele unor atare cercetări ar putea fi valorificate pentru prevederea cererii pe termen scurt, pentru fundamentarea planurilor, conducerea economiei, cunoaşterea motivelor economiilor, a cheltuielilor, alegerii bunurilor de uz îndelungat şi în general pentru îmbogăţirea cunoştinţelor noastre generale despre legităţile din domeniul repartiţiei, schimbului şi consumului mărfurilor şi serviciilor.

[33] Vance Packard, *The Waste Makers*, Londra, 1961 ; *The Hidden Persuaders*, New York, McKay, 1958.

GRAMATICAL ŞI LOGIC

DE

HENRI WALD

Pe baza structurii materiale a sunetelor şi a grafiilor, organizarea gramaticală a limbajului participă, prin cristalizarea formelor infralogice ale gîndirii, la însăşi constituirea formelor logice.

Înţeleg prin „gramatical" *formele lingvistice* în care şi prin care se cristalizează reflectarea celor mai generale proprietăţi şi raporturi ale lucrurilor, precum şi atitudinile pragmatico-afective ale subiectului faţă de obiect, iar prin „logic" *formele de gîndire* care structurează cunoaşterea celor mai generale însuşiri şi relaţii din realitate.

Fiind însuşi corpul gîndirii, nu numai veşmîntul ei, limbajul are în ceea ce priveşte gîndirea nu numai o funcţie de comunicare, ci şi una de constituire. Vorbirea fără gîndire nu este limbaj, ci doar excitare acustică a aerului; gîndirea fără vorbire nu este gîndire, ci doar un sentiment de tensiune intelectuală. Avînd menirea nu numai de a transmite informaţii, ci şi de a emoţiona în vederea realizării unei unităţi de acţiune, cele două funcţii ale limbajului au fiecare cîte două aspecte: funcţia constitutivă are un aspect constatativ şi unul apreciativ, iar funcţia comunicativă are un aspect informaţional şi unul emoţional.

Sub presiunea colaborării urgente în lupta cu natura, gramatica organizează limbajul în forme lingvistice care participă nemijlocit la structurarea reacţiilor pragmatico-afective şi cognitive ale subiectului faţă de obiect în *forme infralogice* — metafore, schimbarea ordinii cuvintelor, accente, intonaţii, debit verbal —, precum şi în *forme logice* — noţiuni, judecăţi, raţionamente. Făurit, în primul rînd, ca mijloc de comunicare, limbajul, prin perfecţionarea organizării lui gramaticale, devine principalul instrument de formare a ideilor.

Caracterul dialectic al unităţii dintre lexic, morfologie şi sintaxă, pe de o parte, şi noţiuni, judecăţi şi raţionamente, pe de altă parte, este determinat de faptul că limbajul nu exprimă numai forme logice, ci şi forme infralogice. Structurile logice sînt general-umane, în vreme ce structurile lingvistice sînt naţionale, profesionale şi chiar personale.

Rev. filoz., **13**. *11*, p. 1365 – 1376, Bucureşti, 1966

Lipsa corespondenței univoce dintre gramatică și logică a fost speculată în două direcții principale : izolarea gîndirii de limbaj și dizolvarea gîndirii în limbaj. „Legitatea limbajului — scria Ch. Serrus — nu este de loc legitatea gîndirii și e zadarnic să se stabilească între ele vreo corespondență oricare ar fi ea" [1]. Constatînd că gramatica și logica nu coincid perfect, autorul francez insistă în continuare : „Vom constata fără greutate că arhitectura discursului nu se modelează pe aceea a gîndirii ; termenul izolat nu corespunde decît în mod excepțional ideii și ordinea termenilor nu reproduce pe aceea a ideilor ; schema propoziției nu este schema judecății, demersurile raționamentului nu trec prin gramatică..." [2].

După ce subliniază încă o dată că „în cel mai mare număr de cazuri, legătura gramaticală între predicat și subiect este străină logicii" [3], Ch. Serrus conchide că gramatica, spre deosebire de logică, răspunde unor necesități practice, și nu teoretice. „Studiul istoric și experimental al limbilor dezvăluie faptul că ele n-au fost de loc făcute și nici nu puteau să fie pentru a urmări demersurile gîndirii. Gramatica nu este decît un instrument eminamente ingenios și util, dar pe care îl domină exigențele practice" [4]. Generată de nevoile practicii sociale, gramatica este tocmai din această pricină nemijlocit legată de logică.

Asigurînd prin comunicare unitatea de acțiune a colectivului, gramatica participă prin însuși acest fapt la formarea noțiunilor, judecăților și raționamentelor, pe care le vehiculează și care au tocmai menirea să rezume practica trecută și să o îndrume pe cea viitoare.

Rolul pe care îl are gramatica în procesul de formare a structurilor logice a fost deseori exagerat pînă la dizolvarea totală a logicii în gramatică. „De fapt — scrie Pierre Hadot — ordinea gîndirii este legată de un anumit sistem lingvistic. Diferitele limbi constituie sisteme care predetermină formele și categoriile prin care individul comunică cu ceilalți, analizează lumea, remarcînd sau neglijînd cutare sau cutare aspect al universului și, în sfîrșit, își construiește propria sa conștiință de sine" [5].

Neopozitivismul desăvîrșește acest proces, reducînd nu numai logica la gramatică, dar și gramatica, la rîndul ei, la un sistem convențional de semne arbitrare, cu ajutorul căruia se poate ordona, într-un fel sau altul, singurul dat pozitiv de care ar dispune omul : experiența sa senzorială.

Opunîndu-se tendinței de a reduce limbajul la un sistem de semne algebrice care i-ar spori precizia, E. Minkowski observă că această „precizie" este „incontestabil neîntemeiată cînd este vorba de limbaj, deoarece ar fi să-l lipsești de bogăția și seva lui, pentru a-l reduce la un sistem de semne algebrice ; el (limbajul) respinge energic o asemenea încercare, care îi violentează natura și viața" [6]. Împotriva încercărilor de a reduce limbajul la un sistem de semne sensibile se ridică și M. Dufrenne. „În principiu, emiță-

[1] Ch. Serrus, *Le parallélisme logico-grammatical*, Paris, Alcan, 1933, p. X.
[2] *Ibidem*, p. 79.
[3] *Ibidem*, p. 334.
[4] *Ibidem*, p. 371.
[5] Pierre Hadot, *Jeux de langage et philosophie*, în „Rev. de méta. et de mor.", 1962, nr. 3, p. 337.
[6] E. Minkowski, *Petite grammaire phénoménologique*, în „Rev. philos. de Louvain", 1964, p. 264.

torul vorbeşte pentru a spune ceva : trebuie deci să se adauge unei teorii a informaţiei, care priveşte percepţia limbajului ca lucru transmis, o teorie a semnificaţiei, care priveşte comprehensiunea lui" [7]. Pentru a sublinia insuficienţa abordării limbajului doar ca un sistem de semnalizare, M. Dufrenne remarcă, pe bună dreptate, că limbajul implică, în mod necesar, gîndire, de vreme ce, „chiar dacă nu vizează decît să comunice o emoţie pentru a obţine un răspuns emoţional, emoţia nu se propagă ca focul în pădure; comunicarea este mediatizată de concept" [8]. Aceeaşi atitudine o ia Roman Jakobson. „Studiul sunetelor limbajului — scrie el —, izolate de funcţia lor semnificatoare, pierde inevitabil legătura lui strînsă cu lingvistica, ca disciplină semiologică şi ameninţă să devină o simplă ramură a fiziologiei şi a acusticii. . ." [9]. Referindu-se la eforturile unor lingvişti neopozitivişti de a înlătura gîndirea din limbaj, R. Jakobson arată că „acum trebuie să deschidem un al doilea front : ne aflăm în faţa sarcinii de a încorpora semnificaţiile lingvistice în ştiinţa limbajului" [10]. El respinge îndepărtarea gîndirii de limbaj fie că este vorba de izolarea logicii de gramatică, fie că este vorba de dizolvarea logicii în gramatică. „Dar cine zice asimetrie — precizează el — nu zice lipsă de corespondenţă între cele două aspecte, şi solidaritatea între forme şi funcţiile lor semantice rămîne evidentă" [11].

Descoperind că ceea ce determină asimetria dintre logică şi gramatică este faptul că gramatica exprimă şi forma infralogică a reacţiilor pragmatico-afective, unii teoreticieni au exagerat această latură a gramaticii. „Gramatica — crede A. Moles — ne apare, aşadar, ca o infralogică, ca primul contact al raţiunii şi al societăţii cu gîndirea cea mai intimă şi cea mai individuală" [12]. Pornind de la convingerea că „o gîndire în formare este un asamblaj de cuvinte *pregnante*, care se completează ele însele, orientîndu-se spre o „bună formă" [13], A. Moles ajunge la concluzia că „logica mitopoetică este subiacentă logicilor explicative mai perfecţionate" [14].

Pe o poziţie asemănătoare se află şi Jean Furstenberg. După ce constată că, „în scenele de mînie, raţiunea pare să abdice, dar nu şi vorbirea, care devine pătrunzătoare şi ascuţită" [15], el susţine că „temelia ascunsă a oricărui limbaj rămîne muzicală. Vedem încă o dată simbolismul sentimentului servind de punct de sprijin celui al logicii, care tinde să-l renege servindu-se de el" [16]. Furstenberg este de părere că „prototipul discursului, al tuturor discursurilor, este pledoaria" [17].

Surprinzînd faptul că principala formă infralogică în care se structurează atitudinile pragmatico-afective ale subiectului faţă de obiect este metafora, Furstenberg crede că, „dacă ar exista o istorie a evoluţiei

---

[7] Mikel Dufrenne, *Le poétique*, Paris, P.U.F., 1963, p. 20.
[8] *Ibidem*, p. 22.
[9] Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, 1963, p. 162.
[10] *Ibidem*, p. 42.
[11] *Ibidem*, p. 164.
[12] A. Moles, *La création scientifique*, Genèva, 1957, p. 48.
[13] *Ibidem*, p. 49.
[14] *Ibidem*, p. 139.
[15] J. Furstenberg, *La magie des mots*, Paris, Plon, 1958, p. 41.
[16] *Ibidem*, p. 60.
[17] *Ibidem*, p. 163.

psihologice a limbilor, aceasta n-ar putea fi decît o genealogie a metaforelor" [18] şi că „acela care va ajunge să scrie această istorie va înţelege formarea conceptelor tot atît de bine ca şi psihologia popoarelor" [19]. Furstenberg este şi el alarmat de cantitativismul ştiinţei contemporane: „O ştiinţă care nu ar fi decît matematică nu ne-ar mai ajunge" [20]. El ne avertizează că „ceea ce ne poate salva este o raţiune discursivă organizată într-un mod nou, servindu-se de un limbaj inteligent şi plin, în acelaşi timp, de toată seva calitativă a verbului" [21]. El atrage atenţia că, spre deosebire de limbajul matematic, cuvintele „păstrează şi trebuie să păstreze o mare elasticitate, pe care cifrele-semne nu o posedă niciodată; de aceea cuvintele-concepte servesc adesea ştiinţele omului, în care *calitatea* joacă un rol de prim plan, în vreme ce se încearcă izgonirea lor din ştiinţele exacte şi cantitative" [22]. În realitate, gramatica exprimă întotdeauna atît forme infralogice, cît şi forme logice. De altfel, formele infralogice nu pot exista independent de formele logice. Formele infralogice structurează atitudinea subiectului faţă de un obiect a cărui cunoaştere este structurată în formele logice. Este adevărat că în procesul comunicării formele infralogice ale limbajului tind către zero, dar niciodată nu dispar cu desăvîrşire. Prin banalizare, raportul dintre formele logice şi cele infralogice ale limbajului se înclină din ce în ce mai mult de partea formelor logice. Dar se ivesc mereu personalităţi originale care restabilesc pentru un timp echilibrul. Năzuinţa omului spre progres este continuă; sensibilitatea lui faţă de nou este mereu trează. Abordarea lumii înconjurătoare dintr-un unghi de vedere nou sporeşte ponderea formelor infralogice ale limbajului şi împrospătează capacitatea de emoţionare a limbii. „Fiecărei îndepărtări de starea noastră psihică normală îi corespunde, în expresie, o îndepărtare de uzajul lingvistic normal" [23]. Noutatea este aceea care amplifică forţa emoţională a limbajului; cu cît surpriza pe care o provoacă mesajul este mai intensă, cu atît efectul emoţional al lui este mai puternic. De aceea, marile descoperiri se condensează în expresii emoţionale. Convins că „ideile sînt atît de strîns legate de cuvintele care le formează, încît disciplina limbajului este, prin însuşi acest fapt, o disciplină de idei, care poate să-şi găsească în ea însăşi valoarea euristică" [24], A. Moles subliniază rolul pozitiv pe care îl joacă formele infralogice ale limbajului în chiar actul de creaţie ştiinţifică. „Cercetătorul — scrie el — are deci nevoie de o prezentare deosebită de prezentarea tradiţională pentru a găsi resortul unui efort inductiv nou" [25], el „are nevoie de un popas de imaginaţie. . ." [26].

---

[18] J. Furstenberg, *op. cit.*, p. 126.
[19] *Ibidem*,
[20] *Ibidem*, p. 192.
[21] *Ibidem*,
[22] *Ibidem*, p. 191.
[23] Leo Spitzer, *Romanischer Stil und Literaturstudien*, Marburg, 1931, p. 4.
[24] A. Moles, *op. cit.*, p. 86.
[25] *Ibidem*, p. 91.
[26] *Ibidem*.

Se poate spune că puţină poezie ne îndepărtează de adevăr, însă multă poezie ne apropie de el. Într-un stil original este concentrată mai multă gîndire decît într-un stil comun.

★

Cîtă vreme primitivitatea practicii umane menţine limbajul în preajma perceptibilului şi a prezentului, nu este necesară explicitarea cuvintelor imperative şi indicative. Însă, pe măsură ce practica umană se extinde şi se intensifică, iar limbajul începe să vizeze mai mult inteligibilul decît perceptibilul şi mai mult viitorul decît prezentul, indicarea devine insuficientă şi apare necesitatea demonstrării. Valoarea unui plan de acţiune nu poate fi imediat dovedită, ci numai mediat demonstrată. Pe de altă parte, oamenii încep să se întrebe nu numai „cum" sînt lucrurile, ci şi „de ce" sînt aşa. Nu este întîmplător faptul că studiul logicii şi al gramaticii a luat naştere în focul disputelor politice şi juridice care se desfăşurau în oraşele eline ale democraţiei sclavagiste. Fiecare trebuia să-i convingă pe ceilalţi de dreptatea sa. Binele trebuia demonstrat.

Filogenia limbajului, adică trecerea de la cuvinte izolate la înşiruirea lor asintactică şi apoi la construirea formelor gramaticale, este sugerată nu numai de ontogenia lui, ci şi de patologia lui. „După o schemă stabilită de specialişti ai patologiei limbajului, perioada afaziei totale este urmată de o fază agramaticală cu fraze compuse dintr-un cuvînt care evoluează către alinierea de cuvinte fără forme gramaticale sau ordine sintactică; bolnavul întrebuinţează după aceea fraze paragramaticale înainte ca vindecarea să-i permită să vorbească în mod corect. Or, n-ar putea fi vorba de un stadiu paragramatical în dezvoltarea filogenetică a limbajului?. . . ".

Fără îndoială că formele gramaticale evoluate au apărut mai tîrziu în istoria limbajului. Ele s-au constituit abia atunci cînd limbajul a fost obligat să exprime esenţe mai adînci şi să propună ţeluri mai îndepărtate. Însă o anumită gramatică, desigur rudimentară, a existat de la început, de vreme ce gramatică înseamnă orice mod de organizare a cuvintelor.

Este semnificativ că Vladimir Jankelevitch, recunoscînd rolul limbajului în procesul de înjghebare a gîndirii în raţionamente, vede în el mai mult *obstacolul* decît *susţinătorul* gîndirii. „De fapt — scrie el — limbajul nu este un simplu instrument de care ne servim pentru a comunica; acest instrument este de asemenea şi o piedică şi el nu exprimă sensul decît dacă îl împiedică. Limbajul este un organ-obstacol" [28]. Numai că limbajul împiedică desfăşurarea gîndirii tot aşa după cum aerul împiedică zborul păsărilor. Este adevărat că discursul forţează gîndirea să se angajeze pe un anumit făgaş. Dar înainte de a intra pe acest făgaş gîndirea este încă un proces psihic, şi nu logic. Ea capătă formă logică abia din momentul în care se supune structurii gramaticale a limbajului. Rezistenţa materialului este o condiţie a oricărei construcţii.

Aceasta nu înseamnă însă că oamenii care gîndesc în sisteme lingvistice diferite concep în mod diferit lumea. Sistemele lingvistice nu se

---

[27] G. Révész, *Origine et préhistoire du langage*, Paris, Payot, 1950, p. 40.

[28] V. Jankelevitch, *La méconnaissance*, în „Rev. de méta. et de mor.", 1963, nr. 4, p. 392.

deosebesc între ele prin formele logice pe care le exprimă, ci doar prin formele lor infralogice. Silind-o să circule prin structurile lui gramaticale, un sistem lingvistic nu impune gîndirii niște forme străine ei, ci doar o colorează diferit. Prin conținutul cognitiv al formelor lor logice, sistemele lingvistice reflectă toate aceeași lume în același fel. André Martinet exagerează cînd crede că a învăța o altă limbă înseamnă „a te obișnui să analizezi altfel ceea ce face obiectul comunicărilor lingvistice" [29]. Limbile se deosebesc între ele prin metaforele și valorile lor stilistice și nu prin noțiunile, judecățile și raționamentele pe care le generează. Așa se explică, după cum remarcă E. Minkowski, de ce „fraza ca atare nu este niciodată, în fond, intraductibilă, această particularitate fiind rezervată vocabulelor" [30].

De altfel, structura gramaticală a limbajului este ea însăși determinată, în ultimă instanță, prin intermediul vieții noastre pragmatico-afective, de către structura realității. Căci „limbajul nu este izolabil de ansamblul activităților noastre. El este unul din aspectele și în același timp unul din mijloacele inserării noastre în lume. Dacă comportă o anumită structură, aceasta este ca o amprentă prin care se manifestă, în același timp, stăpînirea noastră asupra lumii și apartenența noastră la această lume" [31].

Structura gramaticală a limbajului nu izolează gîndirea de realitate, ci, dimpotrivă, o îndreaptă cu fața spre proprietățile esențiale ale lucrurilor din realitate. „Eterogenitățile sintaxelor sînt « scurt-circuitate » de identitatea situației" [32], remarcă G. Mounin. Apropiindu-se de înțelegerea importanței pe care o are viața pragmatico-afectivă în evoluția limbilor, G. Mounin atrage atenția că „accesul la semnificațiile vehiculate de către o limbă este posibil pe două căi complementare : aceea a lingvisticii și aceea a etnografiei. . ." [33]. În diversele sisteme lingvistice, formele infralogice, prin care se exprimă diferențele etnografice, nu stingheresc, ci, dimpotrivă, contribuie la formarea raționamentelor. Este însă adevărat că diversele limbi, înainte de a ajunge să dea naștere acelorași forme logice, generează, sub presiunea unor atitudini pragmatico-afective deosebite, forme logice diferite. Pe Aristotel îl preocupă autoraportul dintre individual și general, iar pe logicienii indieni îi interesează eteroraportul dintre „indiciu" și „indicat".

Atîta vreme cît puterea oamenilor asupra naturii s-a desfășurat pe o rază de acțiune scurtă și doar la suprafață, gîndirea nu a depășit constatarea empirică a unor raporturi constante de coexistență și de succesiune, dintre parte și întreg, precum și dintre semn și semnificat. Gîndirea a început să se intereseze de universal abia după ce economia de mărfuri a scos la iveală identitatea valorii de schimb a nenumărate produse, ceea ce era *general* în diferite produse *individuale*. De aici deosebirea dintre silogismul elin și cel indian.

---

[29] A. Martinet, *Elements de linguistique générale*, Paris, Arm. Colin, 1961, p. 16.

[30] E. Minkowski, *Petite grammaire phénoménologique*, în „Rev. philos. de Louvain", 1964, p. 261.

[31] Ferdinand Gonseth, *Le problème du temps*, Neuchâtel, 1964, p. 138.

[32] Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963, p. 266.

[33] *Ibidem*, p. 237.

Menirea fundamentală a funcţiei constitutive rămîne totuşi descoperirea şi păstrarea, sub forma cunoştinţelor, a invariantului şi a iterativului din lucruri, fie că este vorba de raportul dintre esenţă şi fenomen, fie că este vorba de relaţia dintre cauză şi efect. Născut ca mijloc de comunicare, limbajul a devenit din ce în ce mai mult principalul mijloc de cunoaştere a esenţialului din lucruri. „Dacă memoria este o urmă reziduală în substanţa nervoasă, ea ar fi, fără limbaj, lipită de lucruri; numai un sistem de simboluri ne permite să evocăm, după voie, imaginile « adevărate » ale experienţelor noastre trecute pentru a le confrunta şi a le verifica; limbajul este astfel instrumentul cunoaşterii" [34].

Ajuns în faţa esenţei lucrurilor, limbajul este însă încărcat cu formele infralogice care l-au purtat pînă aici, dar care îi şi pot întuneca, pentru un timp, conţinutul cognitiv. Valorile stilistice nu se adaugă ulterior unui limbaj în care şi prin care s-a format un anume conţinut cognitiv. În limbaj, conţinutul cognitiv capătă forme logice într-o indisolubilă unitate cu formele infralogice. În actul creator al scriitorului, stilul nu este o haină de sărbătoare a unui mesaj banal, ci un instrument indispensabil al procesului însuşi de cunoaştere artistică. De aceea, cînd trăirea afectivă care l-a îndrumat pe un scriitor spre o anumită esenţă este debordantă, conţinutul cognitiv al limbajului său rămîne obscur. „În elaborarea metaforei — observă I. Fónagy —, atenţia se abate de la obiectul ei, adoptă o direcţie introspectivă pentru un timp mai mult sau mai puţin lung. Cu cît ocolul este mai lung, cu atît mai greu este de a regăsi drumul, cu atît mai confuză va apărea metafora" [35]. Faptul că afectivul, cristalizat în formele infralogice ale stilului, este subordonat cognitivului, structurat în formele logice ale cunoaşterii, devine evident atunci cînd metafora ascunde înţelesul, în loc să-l scoată la iveală. Menirea stilului este să ajute procesul cunoaşterii şi transmiterea cunoştinţelor, nu să le stînjenească. Cînd stilul nu se mai află în slujba unei idei, nu mai este nici emoţionant. Structurile sintactice din care s-a scurs o parte importantă a înţelesului degenerează în formule ermetice. „Se ajunge la situaţia în care cîtul informativ semantic prezent în mit (după cum este în cuvînt şi în metaforă) se degradează prin uzură naturală sau în urma unor transformări particulare ale vocabularului istoric şi, lăsînd intacte structurile sintactice, întunecă şi face inobservabile structurile semantice" [36]. Detaşate de formele logice împreună cu care s-au format, formele infralogice îşi pierd viabilitatea.

„Viaţa afectivă şi viaţa cognitivă sînt deci inseparabile, deşi distincte" [37], subliniază Jean Piaget. „De aceea — continuă el — nu am putea raţiona, nici chiar în domeniul matematicilor pure, fără a încerca anumite sentimente, şi invers, nu există afecte fără un *minimum* de înţelegere sau de discriminare" [38].

Mai mult decît atît, viaţa afectivă, cristalizată în formele infralogice ale limbajului, este un factor în însuşi procesul de structurare a cunoaşterii în forme logice. Mi se pare justă, în liniile ei generale, afirmaţia lui

[34] Pierre Guiraud, *La sémantique*, Paris, P.U.F., 1964, p. 98.
[35] I. Fónagy, *Le langage poétique*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 99.
[36] Gillo Dorfles, *Rationalité et irrationalité du mythe et du rite*, în „Revue d'esthétique", 1966, nr. 1, p. 83.
[37] J. Piaget, *Psihologia inteligenţei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 59.
[38] *Ibidem*, p. 60.

J. Girardi conform căreia „influența specificativă a factorilor extraintelectuali consistă în a suplini manifestarea insuficientă a obiectului" [39]. Într-adevăr, *infinitatea* lumii se manifestă prin nenumăratele lucruri *finite*, iar generalitatea inteligibilă a lucrurilor se manifestă prin individualitatea lor sensibilă. Trecerea cunoașterii de la oglindirea experimentală a finitului la reflectarea rațională a infinitului nu este continuă, ci discontinuă. Mersul cunoașterii de la formularea unor judecăți particulare de tipul „unii S sînt P" la formularea unei judecăți universale de tipul „orice S este P" se realizează printr-un salt calitativ, care implică intervenția infralogicului. Se știe că „orice corp scufundat în apă dislocă. . .", deși nimeni nu poate să aibă de-a face decît cu „unele corpuri scufundate în apă. . .". Pentru ca inferența inductivă să fie un raționament strict logic ar trebui ca judecata universală să rezulte direct din cunoașterea infinității faptelor la care se referă ea. Însă cantitatea de informație a unei judecăți universale depășește totdeauna cantitatea de informație pe care se întemeiază. Distanța dintre *numărul finit* de fapte pe care se sprijină o judecată universală și *numărul infinit* de fapte pe care îl vizează trebuie neapărat umplută cu factori infralogici : dorință, speranță, fantezie etc. Structurate în formele infralogice ale limbajului, dorințele, speranțele, fantezia, voința, curiozitatea contribuie direct la trecerea cunoașterii din inducție în deducție. Prelungirea la infinit și în ambele sensuri a capacității limbajului de a rezuma experiența trecută și de a o proiecta pe cea viitoare permite cunoașterii să treacă de la constatarea finitului la previziunea infinitului. Nevoia pragmatico-afectivă de a avansa de la prezent la viitor, de la real la posibil, de la material la ideal a spart, în cele din urmă, mitograma și a silit-o să se desfășoare liniar în structura spațio-temporală a frazei, făcînd, astfel, posibilă combinarea noțiunilor în judecăți și a judecăților în raționamente.

Raționamentul n-a apărut dintr-o dată în puritatea lui logică, analizată de Aristotel după descoperirea termenului mediu, ci s-a format treptat, sub impulsul diferitelor forme infralogice. El nu s-a înfățișat de la început sub forma clasică : M — P, S — M, S — P. Urgența comunicării cerea înainte de toate predicatul concluziei.

Înainte de a se cristaliza în forma lui logică „pură", silogismul crește din masa semantică a formelor infralogice ale limbajului. Roman Jakobson arăta că o viziune realistă a lumii este alimentată de substanța infralogică a unui stil metonimic, în vreme ce viziunea romantică își trage seva dintr-un stil metaforic. „Un discurs se poate desfășura de-a lungul a două linii semantice deosebite : un subiect (topic) atrage după sine un altul fie prin similitudine, fie prin contiguitate. Cel mai bine ar fi, fără îndoială, să se vorbească de *proces metaforic* în primul caz și de *proces metonimic* în cel de-al doilea, din pricină că ele își găsesc expresia lor cea mai condensată, unul în metaforă, celălalt în metonimie" [40]. Precizîndu-și teza cu privire la aceste două modalități semantice, R. Jakobson scrie : „dacă în general s-au observat legăturile strînse care unesc romantismul de

[39] Jules Girardi, *Les facteurs extraintellectuels de la connaissance humaine*, în „Revue philos. de Louv.", 1964, nr. 75, p. 478.

[40] R. Jakobson, *Deux aspects du langage et deux types d'aphasies*, în „Les temps modernes", 1962, nr. 188, p. 874.

metaforă, s-a ignorat cel mai adesea afinitatea profundă care leagă realismul de metonimie" [41]. El îşi exemplifică punctul său de vedere în această privinţă constatînd că, „în cîntecele lirice ruse, de pildă, construcţiile metaforice sînt acelea care predomină, în vreme ce în epopeea eroică procedeul metonimic este preponderent" [42].

Limbajul nu poate fi redus la formele lui logice. El a apărut în lume mai mult pentru a invita la acţiune decît pentru a transmite ştiri. „De fapt, dacă ştiinţele au nevoie de metalimbaje eliberate de asociaţiile afective şi volitive care deformează cogniţia, un limbaj logic este de neconceput în comunicarea socială" [43], scrie P. Guiraud. Lăsînd de o parte faptul că, înainte de a le deforma, afectivul şi volitivul participă la însăşi formarea cunoştinţelor, într-adevăr, un limbaj pur logic este imposibil în viaţa socială. Limbajul a fost de la început destinat să comunice mai mult îndemnuri decît informaţii. El a rămas pînă astăzi mai mult un mijloc de acţiune decît un mijloc de vehiculare a ideilor. „Cuvintele nu ne leagă decît atunci cînd lungimile noastre de undă corespund" [44], notează Max Frisch.

Atmosfera politică are o deosebită influenţă asupra limbajului. Fascismul, apelînd în cea mai mare măsură la afectivitate, exacerbează formele infralogice ale limbajului, în timp ce democraţia în general şi cea socialistă în special, adresîndu-se în primul rînd raţiunii, dezvoltă cu precădere formele lui logice. După ce declară că „munca susţinută şi neîncetată tîmpeşte, trivializează şi impersonalizează [45], Emil Cioran scria în perioada pregătirii fascismului în ţara noastră: „Cu sălbăticia impetuoasă a resurselor neexplorate din mine şi cu încrederea bestială a patimilor comprimate, să înghit lumină şi întuneric pentru orgia mea lăuntrică, pentru voluptăţile şi chinurile haosului meu, pentru tragicele încîntări ale deznădejdii şi ale bucuriilor mele ultime" [46]. Democraţia se exprimă mai propriu într-un stil metonimic decît într-unul metaforic. Ea apasă mai mult pe predicat, care sporeşte cunoaşterea, decît pe subiect; complementul o interesează mai mult decît atributul. Într-un regim fascist, mai important este „cine" afirmă ceva decît „ce" afirmă cineva; adevărul îşi are izvorul în subiectivitatea autorităţii, şi nu în obiectivitatea reflectării. Într-un regim fascist, limbajul redevine mito-magic şi evocator. Limbajul, care într-o societate democratică este la dispoziţia tuturor şi evoluează cvasiliber, într-o societate fascistă se încheagă. Expresiile devin rituale şi se ascultă într-un spirit de comuniune şi de supunere totală.

Ambivalenţa limbajului permite societăţii să apese în anumite împrejurări pe latura lui afectivă, iar în alte împrejurări pe latura lui raţională. Societatea nu se poate dispensa însă total de nici una din aceste funcţii de bază ale limbajului. „Rezultă că un mare număr de cuvinte din limba noastră, care constituie, pentru a spune astfel, instrumente în acţiunea socială, posedă, în afara sensului lor conceptual, o coloratură

---

[41] R. Jacobson, *op. cit.*, p. 879.

[42] *Ibidem*, p. 875.

[43] P. Guiraud, *op. cit.*, p. 101.

[44] Max Frisch, *Journal*, p. 307.

[45] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Bucureşti, 1934, p. 128.

[46] *Ibidem*, p. 134.

emotivă, care predispune, favorabil sau defavorabil, față de ceea ce desemnează" [47].

Ceea ce mi se pare cel mai important de reținut este că gramatica, înainte de a fi un instrument de exprimare a gîndirii noastre logice, este un instrument care ia parte la făurirea și orientarea ei.

★

Se poate conchide, împotriva idealismului subiectiv, că limbajul reflectă realitatea, dar, totodată, împotriva materialismului mecanicist, trebuie să se sublinieze că limbajul nu reflectă realitatea în mod pasiv, ci în mod activ. Limbajul este o creație omenească. Limbajul *reconstruiește* lumea așa cum este ea. Prin limbaj, oamenii nu pot să cunoască decît omenește ceea ce există independent de om. Dar ceea ce cunosc prin modalitatea umană a limbajului este însăși realitatea.

În procesul de cunoaștere prin limbaj a *obiectului*, funcționează în mare măsură și legile specifice ale *subiectului* care cunoaște.

În opoziție cu *intuiționismul*, care năzuiește după o cunoaștere imediată a realității, și cu *constructivismul*, care socotește știința drept o construcție operațională nereflectorie, precum și împotriva *complementarismului*, care juxtapune faptele lingvistice și cele nelingvistice, trebuie demonstrat că omul, datorită independenței sale relative față de realitate, poate construi structuri lingvistice izomorfe și reflectorii în raport cu lumea înconjurătoare.

În procesul de constituire a limbajului, omul își impune, în mod firesc, propriile sale cerințe. „Evoluția lingvisticii în general — scrie André Martinet — poate fi concepută ca guvernată de antinomia permanentă dintre nevoile comunicative și expresive ale omului și tendința sa de a-și reduce la maximum activitatea mintală și fizică" [48].

Desigur că *infinitatea* realității nu poate fi reflectată dintr-o dată și în întregime de cunoștințele *finite* care se formează în limbajul uman. Dar relativitatea acestor adevăruri nu știrbește cu nimic obiectivitatea lor. Reflectînd doar o parte a realității, numai o proprietate sau numai o lege a ei, o anumită cunoștință nu încetează, din această pricină, să fie adevărată.

Cunoașterea lumii depinde de limbaj într-o mult mai mare măsură decît s-a crezut în trecut. Unele limbi au dus comunitatea lingvistică respectivă la cunoașterea unor anumite aspecte ale realității, altele la descoperirea altora. „O limbă este un instrument de comunicare potrivit căruia experiența umană se analizează diferit în fiecare comunitate, în unități înzestrate cu un conținut semantic și cu o expresie fonică, monemele; această expresie fonică se articulează, la rîndul ei, în unități distinctive și succesive, fonemele, în număr determinat în fiecare limbă, și a căror natură și ale căror raporturi mutuale diferă și ele de la o limbă la alta" [49]. Dar aceasta nu înseamnă de fel că informația pe care o conține o limbă sau alta este arbitrară și convențională. Ea e doar relativă, dar nu subiec-

[47] Chaim Perelman, *Justice et raison*, Bruxelles, 1963, p. 84.
[48] A. Martinet, *Économie des changements phonétiques*, Berna, 1955, p. 94.
[49] Idem, *Eléments de linguistique générale*, Paris, A. Colin, 1961, p. 25.

tivă. Tabloul pe care îl construieşte limbajul despre lume depinde nu numai de structura realităţii, ci şi de tensiunea dintre nevoia mereu crescîndă de comunicare şi nevoia tot mai accentuată de a reduce efortul comunicării. Conflictul dintre aceste două tendinţe se manifestă prin contradicţia dintre economia sintagmatică şi cea paradigmatică. „Pentru a ajunge să-şi satisfacă nevoile comunicative, oamenii au de ales între o creştere a numărului de unităţi ale sistemului şi o mărire a numărului de unităţi folosite în lanţul vorbirii..." [50].

Contribuţia subiectului vorbitor în reflectarea şi aprecierea realităţii devine pregnantă în mecanismul expresiilor spirituale. Exagerînd această contribuţie, Sigmund Freud vede în subiect singurul izvor al glumei. „Ştiu că în materie de spirit — scrie el — sursele din care se alimentează plăcerea nu-şi au izvorul în altul, ci în propriile noastre procese cognitive" [51]. Distincţiile pe care le stabileşte Freud între spirit, comic şi umor ţin exclusiv de subiect. „Plăcerea spiritului ne pare condiţionată de *economia cheltuielii cerută de inhibiţie*; aceea a comicului de *economia cheltuielii cerută de reprezentare*..., aceea a umorului de *economia cheltuielii cerută de sentiment*" [52]. Pentru el, plăcerea comică derivă nu „din contrastul a două obiecte comparate, ci din diferenţa a două cheltuieli de abstractizare" [53].

Într-adevăr, ironia, umorul, gluma exprimă în mai mare măsură atitudinea subiectului *faţă de obiect* decît situaţia obiectului *din faţa subiectului*, dar vorba de spirit nu izvorăşte exclusiv dintr-o „tendinţă de compresiune" [54], ci reflectă şi o situaţie obiectivă rizibilă. Jocurile de cuvinte pedepsesc, în ultimă analiză, un contrast real, care trebuie înlăturat, deoarece stinghereşte înaintarea vieţii sociale. Chiar şi calamburul — această supraimpresionare fonetică a două complexe sonore asemănătoare care provoacă suprapunerea a două sensuri opuse — mai aminteşte încă de un îndepărtat protest împotriva vreunui contrast mai mult sau mai puţin supărător.

„Principiul general al afectivităţii, aplicabil şi în fonetică, şi în celelalte sectoare ale limbii, îl constituie abaterea de la diversele «reguli», pe care le respectăm totdeauna, cînd nu sîntem stăpîniţi de stări sufleteşti afective. În sintaxă, de exemplu, abaterea constă în schimbarea ordinii cuvintelor: se ştie că adjectivul pus după substantiv are valoare intelectuală, indică o calitate obiectivă pe cînd, aşezat înainte, el capătă o valoare afectivă, exprimă o apreciere subiectivă" [55].

Însă afectivitatea este menită nu să abată reflectarea din drumul ei spre raţiune, ci să o poarte pînă la ţintă şi s-o împiedice după aceea să se usuce, să se decoloreze, să cadă definitiv în banal.

În concluzie, limbajul este nu numai un instrument de exprimare a gîndurilor noastre gata formate, ci şi un instrument de formare a gîndu-

---

[50] A. Martinet, *Elements de linguistique generale*. Paris, A. Collin, 1961, p. 183.

[51] Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, N.R.F., p. 210.

[52] *Ibidem*, p. 275.

[53] *Ibidem*, p. 245.

[54] *Ibidem*, p. 48.

[55] Iorgu Iordan, *Lingvistică romanică*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1962, p. 84—85.

rilor noastre. „Această formare progresivă a expresiei propriei noastre convingeri este formarea convingerii însăşi. E dificil de recunoscut o convingere ca atare, dacă ea nu posedă o expresie verbală proprie. Ea poate fi considerată ca un fel de sentiment de neliniște intelectuală, dar nu ca posesia unui punct de vedere definit. Punctul de vedere este o construcție verbală, exprimată într-o vorbire coerentă" [56]. Deşi este o creație a culturii umane, limbajul reflectă totuşi realitatea, deoarece, prin intermediul practicii sociale, însăşi realitatea este aceea care determină structura şi funcțiile limbajului.

[56] Andrzej Grzegorczyk, *Vers une synthèse méthodologique de la connaissance*, în „Logique et analyse", 1965, nr. 32, p. 234—235.

ESTE ŞOMAJUL „TEHNOLOGIC" UN FENOMEN EPISODIC ? *

DE

ELENA FLOREA

În literatura de specialitate, şomajul generat de aplicarea capitalistă a tehnicii noi este cunoscut sub denumirea de *şomaj tehnologic*. Noţiunea este larg folosită şi s-a încetăţenit în literatură. Economiştii şi sociologii burghezi, prin noţiunea de şomaj tehnologic, încearcă să demonstreze că tehnica modernă este cauza ultimă a şomajului, şi nu relaţiile de producţie în cadrul cărora are loc aplicarea tehnicii celei mai avansate, că deci şomajul n-ar avea un caracter social, ci unul „tehnologic". Pentru sociologia marxistă, nu tehnica în sine este generatoare de şomaj, ci *condiţiile sociale* în care este folosită această tehnică, relaţiile de producţie capitaliste.

Abordarea problemei şomajului „tehnologic" în literatura sociologică occidentală se face în două maniere deosebite : fie recunoscîndu-l ca o realitate ineluctabilă şi cercetîndu-i cauzele, amploarea şi efectele asupra diferitelor categorii de muncitori, şi propunîndu-se, desigur, unele soluţii pentru a fi atenuat ; fie ignorîndu-l sau, în orice caz, minimalizîndu-l şi considerîndu-l un fenomen inofensiv, trecător şi pasibil de soluţionare în condiţiile existente.

Prima manieră este adoptată de numeroşi sociologi şi economişti, unii dintre ei de prestigiu, cum ar fi Pierre Naville [1], Frederick Pollock [2] şi alţii. Aceştia, avînd o poziţie mai realistă faţă de posibilităţile reabsorbirii forţei de muncă şomere, sînt denumiţi în literatură „profeţii nenorocirii" [3].

Într-un fel ironia are o bază reală, deoarece analiza lucidă a şomajului „tehnologic" nu poate ocoli caracterul lui nefast pentru viaţa, munca şi întreaga personalitate a muncitorului atins de acest flagel. De altfel, analizelor efectuate de către aceşti sociologi pe tema şomajului tehnologic

* Acest studiu este o parte a unui capitol dintr-o lucrare în curs de elaborare a sectorului de materialism istoric de la Institutul de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România.

[1] Vezi Pierre Naville, *Structura funcţiilor şi automatizarea*, în „Bulletin international des sciences sociales" (U.N.E.S.C.O), vol. X, 1958, nr. 1.

[2] Vezi F. Pollock, *L'Automation, ses conséquences économiques et sociales*, Paris, Les Editions de minuit, 1957.

[3] *Ibidem*, p. 97.

Rev. Filoz., **13**, *11*, p. 1377–1387, Bucureşti, 1966

li se alătură preocupări din partea diferitelor cercuri de afaceri și guvernamentale. Colocviul special al subcomitetului de stabilizare economică al comitetului economic unit al Congresului S.U.A. (The Subcommittee on economic stabilization of the Joint Committee on the Economic Report Congress of the United States) din octombrie 1955 și din 1960, Conferința societății inginerilor producători de la Margate (Anglia) din iunie 1955, Conferința din 20—24 iulie 1964 de la Geneva pe tema consecințelor progresului tehnic, precum și frecventele discuții desfășurate în paginile celor mai cunoscute ziare occidentale, subliniază pericolul pe plan social și uman pe care-l reprezintă șomajul „tehnologic" provocat de extinderea automatizării.

Cea de-a doua manieră este îmbrățișată de toate acele opinii care consideră că șomajul tehnologic este un fenomen insignifiant, inofensiv și incapabil de a constitui un motiv de teamă. Susținătorii acestor opinii sînt adepții „teoriei compensației" sau ai politicii de *plein — amploi*, dintre care cei mai cunoscuți la ora actuală sînt Michel Crozier și G. Friedmann [4], P. Einting [5], Douglas Eliot [6], D. Krafford [7] etc. Ei sînt etichetați în literatură drept o „pleiadă de optimiști naivi" [8]. Și acest epitet este potrivit, deoarece, după cum vom vedea, argumentele „teoriei compensației" nu rezistă confruntării cu realitatea, lucru ce a dus-o la pierderea prestigiului ei teoretic.

Teoria „compensației" are un trecut mai îndepărtat, ea născîndu-se o dată cu dezvoltarea mașinismului, cînd perfecționările tehnice eliminau din muncă un număr crescînd de muncitori, transformîndu-i în „populație excedentară, adică în populație care nu mai este direct necesară pentru autovalorificarea capitalului" [9].

De atunci și pînă acum, „teoria compensației" n-a încetat să circule și să-și găsească adepți și forme noi de propagare. În esență însă, ea nu s-a schimbat, exprimînd aceeași idee a eliberării și totodată a reabsorbirii forței de muncă, șomajul „tehnologic" fiind considerat un fenomen trecător și de circumstanță.

În forma ei actuală, teoria „compensației" arată că ritmul eliberării forței de muncă prin introducerea tehnicii noi este proporțional cu ritmul creării de noi locuri de muncă și de noi ramuri economice. Cu alte cuvinte, în linii generale, cîți muncitori sînt eliberați de noile mașini din procesul de producție, tot atîția sînt reabsorbiți în alte locuri de muncă recent create.

În realitate, mecanismul nu este atît de simplu. Dovadă stă mai întîi faptul că numărul cererilor de muncă depășește cu mult oferta de muncă. De pildă, în Franța, în 1963, s-a înregistrat un număr de 132 095

---

[4] Vezi Michel Crozier și G. Friedmann, *Introduction*, în „Bulletin international des sciences sociales" (U.N.E.S.C.O.), vol. X, 1958, nr. 1.

[5] P. Einting, *Automations et relations industrielles*, în „Bulletin international des sciences sociales" (U.N.E.S.C.O.), vol. X, 1958, nr. 1.

[6] Douglas Eliot, *Introducere în secolul mașinilor automate*, editată de Uniunea industrială americană și citată de G. V. Osipov în lucrarea *Tehnica și progresul social*, București, Edit. științifică, 1960, nr. 137.

[7] Vezi G. V. Osipov, *op. cit.*, p. 137—138.

[8] Vezi Frederick Pollock, *op. cit.*, p. 93.

[9] Karl Marx, *Capitalul*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 439.

de cereri de muncă şi 90 285 de oferte de muncă [10], primele depăşind pe ultimele cu 41 810. În S.U.A., în acelaşi an (la 1 ianuarie), s-a înregistrat un număr de 2 102 248 de cereri de muncă şi numai 578 979 de oferte [11], consemnîndu-se o diferenţă de 1 523 269. Deci chiar dacă, virtual, toate ofertele de muncă ar conveni şi ar fi primite de solicitanţi, tot ar rămîne un număr însemnat de oameni în afara muncii, ceea ce demonstrează incontestabil că, în condiţiile economiei ţărilor respective, nu toţi oamenii care au fost eliminaţi din muncă sînt în acelaşi timp şi reabsorbiţi de alte locuri de muncă, aşa cum susţin adepţii teoriei „compensaţiei". De altfel, unii economişti burghezi, studiind mecanismul şi raporturile care se stabilesc la ora actuală între cererea de locuri de muncă şi ofertă, n-au putut să nu ajungă la concluzia că, atunci cînd cererea este mai mare decît oferta, se poate constata pe planul atitudinii muncitorilor „o anumită rezistenţă faţă de progresul tehnic" [12].

Acelaşi lucru este pus în lumină şi de următoarele date : în Franţa, numărul de ocupaţii nu a cunoscut schimbări în această perioadă, dar numărul şomerilor a crescut de la 109 100 în 1964 la 158 500 în 1964 [13]. În Italia, în 1964, numărul total al şomerilor a ajuns la 1 300 000 de oameni, iar numărul de ocupaţii a scăzut de la 19 796 în 1963 la 19 051 în 1964 [14].

Cifrele arată că, în cazul ţărilor la care ne-am referit, numărul ocupaţiilor şi numărul şomerilor înregistrează tendinţe diferite de evoluţie : şomajul — o netă creştere, numărul de ocupaţii — scădere sau lipsă de modificare ; de remarcat, în nici un caz o creştere. În S.U.A., situaţia se prezintă oarecum diferit : ambele fenomene manifestă o tendinţă de creştere ; numărul de ocupaţii în producţia industrială a crescut în 1965 faţă de 1963 cu 6,3%, iar numărul *real* al şomerilor de la 6,3% [15] la 7,5% [16]. Cu toate acestea, S.U.A. nu constituie o excepţie, deoarece ritmul creşterii numărului de şomeri în perioada 1963—1965 este *mai mare* decît cel al creşterii numărului de ocupaţii în aceeaşi perioadă. Deci şi în acest caz cererea de locuri de muncă este mai mare decît oferta. Aceasta dovedeşte că, cel puţin în cazul ţărilor la care ne-am referit, balanţa dintre volumul cererilor de muncă şi cel al ofertei este departe de a înclina spre un echilibru, lucru confirmat şi de constatarea că numărul de ocupaţii în cîteva ţări capitaliste dezvoltate a înregistrat, pe ansamblul acestor ţări o scădere de 0,9% între anii 1957 şi 1963 [17].

Factorul care face ca numărul de ocupaţii să scadă sau să stagneze este automatizarea, care, după unele aprecieri, reduce în fiecare an, în S.U.A,

---

[10] Cifrele le-am calculat pe baza datelor publicate în „Revue française du travail", 1964, nr. 2, p. 91.

[11] Cf. *The Labor Market and Employment Security*, U.S. Department of Labor, Bureau of Employment Security, martie 1963, p. 41.

[12] Cf. Gilles Y. Bertin, *Le lien population — progrès technique et les modèles de J. Robinson et N. Kaldor*, în „Revue économique", 1964, nr. 5, p. 788.

[13] Cf. *Polojenie i borba rabocego klassa*, în „Mirovaia ekonomika i mejdunarodnîe otnoşenia", supliment la nr. 9, septembrie 1965, p. 69.

[14] *Ibidem*.

[15] Cf. *Statistical Abstract of the United States*, 1963, p. 219.

[16] Cf. *Polojenie i borba rabocego klassa*, în „Mirovaia ekonomika i mejdunarodnîe otnoşenia", supliment la nr. 9, septembrie 1965, p. 67.

[17] Cf. Andrea London, *Automation and the Youth*, în „Political Affairs", 1964, august, nr. 8, p. 89.

circa 1 milion de locuri de muncă [18]; ea este aceea care, în cazul S.U.A, face ca mărirea numărului de ocupaţii să fie însoţită de o creştere a numărului de şomeri, iar de cîţiva ani acest număr să se menţină, cu mici variaţii, la un nivel destul de ridicat. În acest sens, Victor Perlo arată că „persistenţa şomajului la un nivel de peste 5% timp de 5 ani şi jumătate, întreruptă numai în cîteva luni, este un semnal că şomajul tehnologic a erupt masiv şi cu o forţă destructivă" [19]. Unele calcule [20] au confirmat această constatare, arătînd că, din cei 4 milioane de şomeri existenţi în 1965 în S.U.A., peste 1 milion sînt şomeri „tehnologici", ceea ce înseamnă aproximativ un sfert din total. Aşadar, ideea centrală a teoriei „compensaţiei" după care şomajul „tehnologic" este un fenomen de circumstanţă, deoarece acţionează mecanismul complex al eliminării şi în acelaşi timp al reabsorbirii complete a forţei de muncă în urma introducerii automatizării, nu rezistă confruntării cu realitatea. Acelaşi lucru se întîmplă şi cu alte presupoziţii ale adepţilor teoriei „compensaţiei".

Cunoscutul economist francez Jean Fourastié susţine că „oamenii deveniţi şomeri în urma introducerii progresului tehnic într-un sector sînt reamplasaţi prin acelaşi mecanism, de acelaşi progres tehnic, într-un alt sector" [21], şi anume, în ramurile cele mai noi de producţie şi în „sectorul terţiar". Realitatea însă infirmă capacitatea acestor sectoare ale economiei capitaliste de a absorbi numărul mare al muncitorilor deveniţi şomeri în urma introducerii automatizării.

Într-adevăr, în ultimii 15—20 de ani au luat naştere şi s-au dezvoltat o serie întreagă de noi ramuri de producţie, dintre care mai însemnate sînt industria chimică, gazochimia, electronica etc. Ritmul şi amploarea cu care se dezvoltă la ora actuală aceste industrii au dat posibilitatea unui număr de muncitori să reintre în muncă. Dar acest număr este extrem de mic, cel puţin din două motive : mai întîi pentru că, obiectiv, puţini muncitori mai au vîrsta şi posibilităţile de a-şi schimba vechea meserie şi calificare cu una nouă, cerută de natura şi profilul acestor producţii ; apoi pentru că chiar în aceste ramuri noi de producţie este promovată intens automatizarea, care duce la scăderea de la an la an a numărului de ocupaţii. De pildă, în cazul industriei petrolului şi gazochimiei, numărul de ocupaţii în perioada 1957—1963, cînd s-a introdus masiv utilaj automatizat, a scăzut cu 24% faţă de perioada 1951—1957 [22]. Deci aceste sectoare mai noi ale economiei naţionale oferă puţine locuri de muncă muncitorilor eliminaţi din producţie în proporţii tot mai mari. Dar nu numai ramurile noi ale producţiei oferă puţine şanse de salvare, ci economia în ansamblul ei se dovedeşte a fi incapabilă de a oferi locuri de muncă pentru întreaga forţă de muncă devenită superfluă în urma automatizării.

Această incapacitate devine tot mai acută, deoarece se accentuează tot mai mult reducerea posturilor şi a numărului de muncitori în urma

---

[18] S. Pronin, *Rabocii klass razvitîh kapitalisticeskih stran*, în „Mirovaia ekonomika i mejdunarodnîe otnoşenia", 1965, nr. 10, p. 67.

[19] Victor Perlo, *Social Effects of the Scientific Technological Revolution*, în „Political Affairs", august, 1964, nr. 8, p. 34.

[20] Dr. Yale Brozen, *Automation*: „*A Job Creator — not a Job Destroyer*", în „U. S. News & World Report" din 8 martie 1965, p. 94.

[21] Jean Fourastié, *Le grand espoir du XXe siècle*, Paris, P.U.F. 1958, p. 130.

[22] Vezi N. P. Ivanov, *Tehniceskii perevorot i rabocii klass v glavnîh kapitalisticeskih stranah*, Moscova, Izd. „Nauk", 1965, p. 48.

promovării progresului tehnic. Cîteva estimaţii aproximează cantitativ ritmul intens de eliminare a forţei de muncă în urma introducerii automatizării.

Automatizarea duce la „reducerea personalului în proporţie de 80—95%" [23].

„Nu sînt rare cazurile cînd introducerea automatizării duce la eliberarea în proporţie de peste 90% a muncitorilor" [24].

„Dislocarea cauzată de automatizare şi de progresul tehnic va creşte" [25].

Toate acestea dovedesc slabele posibilităţi pe care le are economia ţărilor capitaliste industrial avansate de a reabsorbi în alte ramuri de producţie şi în noile locuri şi posturi de muncă cantitatea şomerilor generaţi de aplicarea capitalistă a tehnicii noi. Acest lucru a fost recunoscut şi de agenţia „France Presse", care, într-o declaraţie făcută la 26 decembrie 1964, arăta că „ritmul expansiunii economice, la care se adaugă ca o complicaţie progresele automatizării, este insuficient pentru asigurarea deplinei folosiri a braţelor de muncă" [26]. Această realitate se opune şi pretenţiilor de valabilitate ale tezelor conform cărora automatizarea creează locuri de muncă, nu le şi desfiinţează [27]; un nivel mare al şomajului generat de ea este un mit [28]; şomajul „tehnologic" este o problemă locală, nu una naţională [29]; este un fenomen provizoriu [30]; totodată, ea constrînge pe autorii la care ne-am referit să aducă teoriei lor unele corective pentru a nu cădea în păcatul unei absolute lipse de realism.

Procedînd la o operaţie de ajustare şi de „actualizare" a „teoriei compensaţiei", unii dintre adepţii ei [31], în lucrări mai recente, precizează că nu toţi muncitorii rămaşi fără lucru în urma introducerii automatizării pot ocupa posturi în alte domenii, deoarece aici intervin o serie de alţi factori, cum ar fi vîrsta, meseria, nivelul de calificare, noii muncitori proveniţi din sporul natural al populaţiei şi chiar unele „caracteristici" ale persoanei. Aceşti factori nu permit masei de şomeri, existentă la un moment dat, să fie reabsorbită *imediat* şi în *totalitate* în noile ramuri de producţie şi în unităţile industriale recent create.

Vîrsta, nivelul de calificare, meseria au o importanţă de prim ordin în complicarea mecanismului eliminării forţei de muncă dintr-un sector şi al reabsorbirii ei într-un sector „secundar" sau „terţiar", ceea ce înseamnă, cu alte cuvinte, că muncitorul eliminat dintr-un loc de muncă nu

---

[23] Pierre Naville, *art. cit.*, în „Bulletin international des sciences sociales" (U.N.E.S.C.O.), 1958, nr. 1, p. 22.

[24] H. Gauzner, *Prefaţă* la lucrarea lui J. Wiler, *Ekonomiceskie problemî avtomatizaţii v SSA*, perevod s angliiskogo, izd. Inostrannoi literaturî, Moscova, 1962, p. 16.

[25] Hyman Lumer, *Is full employment possible?*, New Century Publishers, New York, 1962, p. 19.

[26] Cf. Z. Florea, *Preocupări în Statele Unite în legătură cu şomajul*, în „Viaţa economică", nr. 2 din 10 ianuarie 1965.

[27] Vezi dr. Yale Brozen, *art. cit.*, din „U.S. News & World Report" din 8 martie 1965.

[28] Vezi *The Myth of Big-Scale Unemployment*, „U. S. News & World Report" din 10 mai 1965.

[29] Vezi *Who's Working, who's not — Hard Facts on Unemployment*, în „U. S. News & World Report" din 15 februarie 1965.

[30] Jean Fourastié, *op. cit.*, p. 130.

[31] Vezi dr. Yale Brozen, *art. cit.*

se poate pomeni „imediat transferat într-o atmosferă idilică în sectorul secundar sau terțiar" [32]. Se recunoaște deci că migrarea populației active dintr-o ramură în alta a economiei este un proces lent, penibil, antrenînd cu sine o anumită perioadă de șomaj. După cum vom vedea ulterior, această perioadă este, în numeroase cazuri, departe de a fi de scurtă durată, ceea ce are consecințe dintre cele mai serioase asupra situației muncitorului șomer.

Sub cel din urmă aspect (caracteristicile personale), teoreticienii la care ne-am referit consideră că sînt mulți șomeri care nici nu se străduiesc să caute de lucru, deoarece, pe de o parte, sînt comozi, iar pe de altă parte „societatea bunăstării generale" le poate oferi condiții de viață gratuite, condiții în care se complac mulți dintre cei ce nu au de lucru. Una dintre aceste condiții ar fi, de pildă, alocația de șomaj, care, conform statisticilor oficiale, a crescut de la 353 000 de dolari în 1940 la 4 538 000 de dolari în 1961 [33].

Într-adevăr, clasa muncitoare din Statele Unite și din alte țări industrial avansate beneficiază de dreptul la alocația de șomaj. Acest drept a fost cîștigat prin luptă, la ora actuală dîndu-se bătălia ca pentru muncitorii dislocați prin introducerea automatizării și a altor îmbunătățiri tehnice să se acorde salarii anuale garantate și alocația de șomaj pe o durată mai mare de 15 săptămîni. Unul dintre cele mai de seamă rezultate ale acestei lupte este actualul sistem de compensație a șomajului, precum și modificările pozitive care s-au adus în unele țări (de pildă în S.U.A.) programului de reglementare a muncii.

Asemenea succese ale luptei muncitorilor împotriva situației inumane a șomerilor au trezit reacția marelui business. În S.U.A., de pildă, o asemenea reacție s-a concretizat în programul Mitchell, care cuprinde o serie de măsuri de îngrădire a drepturilor cucerite pentru îmbunătățirea soartei șomerilor, îngrădire denumită „lupta împotriva paraziților" [34].

După cum se vede, societatea „bunăstării generale", „a belșugului" (*affluent society*) nu este chiar așa de comodă încît un anumit număr de oameni să se complacă în situația de șomeri, mulțumindu-se cu ajutorul de șomaj. Acest ajutor nu se acordă decît pe un termen foarte limitat și este insuficient pentru o familie mai numeroasă. Pe de altă parte, situația de șomer este cît se poate de tragică, cercetătorii [35] constatînd la muncitorii în cauză o atitudine de mînie, resentiment, amărăciune față de situația lor.

Șomajul „tehnologic" se manifestă ca unul dintre cele mai sumbre și insolubile aspecte ale introducerii tehnicii noi în industria capitalistă. El se dovedește a fi un fenomen cu largi implicații sociale, morale și psihologice, de loc episodic, destul de îngrijorător pentru clasa muncitoare și suficient de evident și acut ca să frămînte cercurile politice, de afaceri și guvernamentale. Teoria „compensației" se dovedește a fi deci inconsistentă, ea nemaigăsindu-și astăzi adepți suficient de fervenți și de con-

---

[32] Jean Fourastié, *op. cit.*, p. 130.

[33] Cf. *Statistical Abstract of the United States*, 1963, p. 286.

[34] Vezi Hyman Lumer, *op. cit.*, p. 84.

[35] Vezi R. C. Wilcock, W. H. Franke, *Unwanted Workers*, London, The Free Press of Glencoe Collier-Macmillan Ltd., 1963, p. 69, 85, 93.

vingători care să reziste recunoaşterii lucide că „actualul nivel ridicat al şomerilor reprezintă prin sine una dintre cele mai acute probleme ale economiei americane..." [36]; desigur, nu numai a economiei americane, ci a tuturor ţărilor capitaliste avansate, şomajul „tehnologic" nefiind un fenomen doar de factură americană.

Teoria „compensaţiei", negînd un fenomen atît de evident, considerîndu-l trecător şi episodic, siluieşte, fără îndoială, realitatea şi, prin aceasta, se discreditează, ceea ce şi explică „demodarea" pe care o încearcă la ora actuală, precum şi faptul că „nu mai este acceptată în mod serios" [37].

Realitatea însăşi înlătură asemenea „teorii". Ziarul „Newsweek", într-unul din numerele sale din aprilie 1965, cita o declaraţie făcută în scris de vicepreşedintele firmei „Bank of America", Ralph E. Boynton, care arăta că „o dată cu primele indicii că urmează să se introducă undeva modificări tehnologice importante...instalaţii automatizate, îşi face loc şi teama. Teama pătrunde...acolo unde oamenii beau apă sau se odihnesc, pluteşte în pauzele de producţie, este un musafir nepoftit la masă,... şi uneori trezeşte din somn oamenii, făcîndu-i să rămînă treji în întuneric" [38].

Această teamă a muncitorilor de perspectiva şomajului pe care o aduce cu sine aplicarea capitalistă a tehnicii noi se altoieşte pe cîteva constatări obiective la care ajunge muncitorul ca individ şi ca membru al clasei sale. Care sînt aceste constatări ?

Că progresul tehnic antrenează *întotdeauna* în uzinele capitaliste un anumit şomaj [39], datele pe care le-am menţionat mai înainte atestă acest lucru. Ca atare, dacă din atelierul sau uzina X, muncitorul Y a scăpat de data aceasta, siguranţa lui pentru viitor este destul de relativă.

Că progresul tehnic duce la ruinarea altor uzine, care, neţinînd piept concurenţei, falimentează, creînd şomeri. Ca atare, dacă într-o anumită uzină nu sînt şomeri, alţii au căzut şi vor cădea victime. Cîteva date demonstrează cu prisosinţă procesul continuu de ruinare a numeroaselor întreprinderi mici care aruncă în braţele şomajului un număr important de muncitori.

În Japonia, de pildă, raţionalizarea capitalistă a producţiei a dus la ruinarea, în 1961, a 2 416 întreprinderi, unde au fost concediaţi aproape 103 000 de muncitori. În 1962 numărul acestor întreprinderi a fost de 3 735, iar al muncitorilor concediaţi de aproape 170 000. În 1963 au falimentat 2 688 de întreprinderi şi şi-au pierdut locul de muncă 123 000 de

---

[36] „Economic Notes", September 1961, p. 5, citat de H. Gauzner în prefaţă la lucrarea lui Dj. Uiler, p. 17.

[37] Vezi „Viaţa economică" nr. 15, 9 aprilie 1965, p. 18.

[38] *Ibidem*, p. 17.

[39] Această afirmaţie, extinsă la ansamblul ţărilor capitaliste dezvoltate, trebuie făcută cu precizarea că la ora actuală există ţări capitaliste unde şomajul înregistrează valori insignifiante, unde există o criză acută de forţă de muncă şi unde se constată un accentuat fenomen de import de muncitori din alte ţări. Este cazul Franţei, R.F.G., Elveţiei, unde muncitorul rămas fără muncă îşi găseşte mai uşor plasament, şomajul neînregistrînd proporţii însemnate şi nici caracteristicile pe care le vom menţiona în continuare (creşterea lui ca durată, ca proporţii etc.). Dar, dacă într-un caz sau altul se pot constata proporţii neînsemnate ale fenomenului la care ne referim, *pe ansamblul ţărilor capitaliste industrial avansate însă există surplus de muncitori, există şomeri.*

muncitori. În perioada 1960—1970 se estimează a se elimina pe această cale 60 000—70 000 de muncitori [40].

În condițiile economiei capitaliste, muncitorul mai constată că, odată devenit șomer, este foarte greu să mai găsească de lucru pe măsura posibilităților, a calificării și a nevoilor sale personale. Iată cîteva exemple care ilustrează cît de greu își găsesc de lucru muncitorii concediați în urma introducerii tehnicii noi [41]. De pildă la Uzinele „Packard" din Detroit, 22% dintre muncitorii concediați nu au găsit de lucru în întregul an de după concediere. La Mt. Vernon din Illinois, 54% dintre muncitorii concediați au șomat mai mult de 6 luni, 31% peste un an; 40% dintre muncitorii concediați din șase filaturi din Noua Anglie au șomat un an și mai bine după data concedierii. În bazinul Ruhr, din 450 000 de mineri cîți existau în 1956, 200 000 au trebuit să-și caute de lucru în alte ramuri industriale. „Deoarece mulți dintre ei nu și-au găsit locuri de muncă în apropierea locuinței, parcurg distanțe lungi cu autobuzele sau cu trenurile pentru a se duce la lucru. . . ; dezamăgit și neliniștit privește muncitorul din bazinul Ruhrului cum se închide o mină după alta, cum industria siderurgică, prin concedierile masive, este și ea amenințată de criză. El se teme pentru locul său de muncă, deoarece aude că vecinul său, un miner concediat, întîmpină mari greutăți pentru a primi o nouă slujbă. . ." [42].

În afară de marile greutăți pe care le întîmpină muncitorul concediat în căutările sale asidue pentru găsirea unui loc de muncă, mai intervin și alte inconveniente foarte grave pentru calificarea și situația lui financiară. Este vorba în primul rînd de faptul că mulți dintre muncitorii șomeri sînt capi și întreținători de familie, care, în multe cazuri, este o familie numeroasă. A lipsi familia de o sursă de întreținere timp de un an de zile și chiar mai mult are consecințe dintre cele mai serioase asupra nivelului de viață și asupra sănătății membrilor ei. O asemenea situație forțează muncitorul să accepte repede, cît mai grabnic posibil, orice muncă ce i se ivește, chiar în condiții deosebit de grele. De cele mai multe ori aceste munci sînt ocazionale, necalificate, brute și la un salariu mult mai mic decît acela pe care l-a avut muncitorul anterior. Unele cercetări [43] au dovedit acest lucru prin cîteva date. De pildă, în cazul concedierii unui număr de muncitori din 5 uzine plasate în 5 regiuni diferite din Statele Unite s-a constatat că: a) trei pătrimi din muncitorii concediați din fiecare regiune au obținut munci necalificate, semicalificate sau de deservire [44]; b) relativ foarte puțini dintre muncitorii șomeri care au găsit o slujbă în anul care a urmat concedierii au reușit să găsească un loc de muncă corespunzător calificării lor [45]; c) cei mai mulți au fost obligați să accepte slujbe inferioare în raport cu cele pe care le aveau înainte [46]; d) plata pentru

---

[40] Cifrele sînt date de V. Hlînov în art. *Sovremennoe polojenie rabocego klassa Japonii*, în „Mirovaia ekonomika i mejdunarodnie otnoșenia", 1965, nr. 6, p. 87.

[41] Aceste exemple sînt date în lucrarea citată a lui R. C. Wilcock și W. H. Franke, p. 67.

[42] *Consecințele sociale ale crizei cărbunelui*, în „Scînteia" nr. 7 034, din 8 iulie 1966, p. 6.

[43] Ne referim la ancheta efectuată de R. C. Wilcock, W. H. Franke, ale cărei rezultate sînt publicate în lucrarea citată.

[44] *Ibidem*, p. 138.

[45] *Ibidem*, p. 157.

[46] *Ibidem*, p. 141.

majoritatea muncitorilor care au reuşit să se angajeze în noi posturi este foarte mică în raport cu salariile pe care le primeau anterior [47].

Asemenea rezultate ale cercetărilor i-au determinat pe autorii la care ne referim să consemneze „efectele dezastruoase ale şomajului pe termen lung asupra situaţiei morale şi materiale a individului" [48], denumind acest şomaj „un şoc traumatic" [49], iar pe cei în cauză „oameni vătămaţi" [50], oameni a căror personalitate este strivită, înăbuşită. Asemenea efecte dezastruoase au fost constatate şi de către alţi cercetători care au remarcat situaţia tot mai tragică a oamenilor afectaţi de un şomaj prelungit, ca şi repulsia acestora faţă de o asemenea situaţie [51]. Aceasta înseamnă că şomajul „tehnologic" poate, într-un caz sau altul, să nu fie grav prin proporţii, dar să fie deosebit de periculos prin persistenţa şi consecinţele lui oriunde se manifestă.

Datele citate de noi dovedesc cît de inconsistentă este şi varianta mai recentă a teoriei „compensaţiei", cunoscută sub denumirea de teoria „şomajului structuralist".

Noţiunea de „şomaj structuralist" este sinonimă cu aceea de „şomaj tehnologic" şi se referă la şomajul cauzat de schimbările provocate de progresul tehnic în *structura* forţei de muncă (calificare, meserii etc.). Ea este lansată şi adoptată de „structuralişti", adică de grupul numeros al sociologilor şi economiştilor care explică persistenţa unui nivel ridicat al şomajului în S.U.A., din 1957 şi pînă acum, prin consecinţele pe care progresul tehnic le are asupra *structurii* forţei de muncă şi a ocupaţiilor. Spre deosebire de aceştia, grupul minoritar al „antistructuralişti-lor" găsesc cauza acestei situaţii în nivelul inadecvat al serviciilor şi lucrărilor publice.

Teoria „şomajului structuralist" susţine că şomajul poate fi lichidat dacă el este adaptat unei *structuri economice corespunzătoare*. Această „structură economică corespunzătoare" trebuie să constea într-un vast program guvernamental de construcţii edilitare şi publice, capabil să absoarbă mase mari ale forţei de muncă şomere, astfel încît balanţa raportului dintre cererea şi oferta forţei de muncă să ajungă la un echilibru. Cu alte cuvinte, teoria „şomajului structuralist" consideră ca posibile două lucruri : 1) se poate crea, în cadrul relaţiilor de producţie capitaliste, o structură economică corespunzătoare, şi 2) şomajul *poate* şi *trebuie* să *fie* „adaptat" acestei structuri pentru ca astfel să se ajungă la lichidarea lui totală. Acestea sînt cele două idei mari la care se reduce, în esenţă, întreaga teorie.

Teoria „şomajului structuralist" este susţinută, printre alţii, şi de profesorul economist Gunnar Myrdal [52], care aduce teoriei un mic corectiv, fără a o schimba în esenţă. El pleacă de la ideea că şomajul „tehnologic"

---

[47] *Ibidem*, p. 144.
[48] *Ibidem*, p. 69.
[49] *Ibidem*, p. 85.
[50] *Ibidem*, p. 93.
[51] Vezi Neil W. Chamberlain, *The Labor Sector. An Introduction to Labor in the American Economy*, McGraw-Hill Book Company, New York, St. Louis, San Francisco, Toronto, London, 1965, p. 562, şi Ferdinand Zweig, *The Worker in an Affluent Society*, Heinemann, — London, Melbourne, Toronto, 1962, p. 78—80.
[52] Vezi G. Myrdal, *Challenge to Affluence*, London, Victor Gollanez Ltd., 1964.

se datorează, în fond, tocmai împuținării instruirii, culturii și priceperii muncitorului. În consecință, trebuie acționat, în primul rînd, în această direcție. Și profesorul G. Myrdal propune un întreg sistem de instruire și educare a muncitorului. Acest sistem ar avea menirea să dea soliditate și fundament procesului de „structuralizare" (adică de *adaptare*) a șomajului. Dar, spune profesorul Myrdal, pentru a ajunge aici (adică la ridicarea nivelului cultural al muncitorului), este necesar să-i dăm posibilitatea să muncească pentru a-și asigura un minim de condiții materiale. Cum? Prin crearea acelei „structuri economice corespunzătoare" pe calea adoptării aceluiași „vast program" de construcții edilitare și civice, denumit de profesorul G. Myrdal „programul expansiunii ocupațiilor".

În concluzie, profesorul G. Myrdal susține că se poate ajunge la lichidarea șomajului, adică la un echilibru între cererea și oferta forței de muncă, printr-un proces de instruire și educare a muncitorului, proces care are ca verigă intermediară programul „expansiunii ocupațiilor". Iată în cîteva cuvinte esența teoriei „șomajului structuralist" în varianta profesorului G. Myrdal [53].

Ceea ce se poate replica unei asemenea teorii este lipsa de realism și, în utimă instanță, de eficacitate practică generată de ignorarea cîtorva date ale realității economice din țările capitaliste contemporane. În primul rînd, se trece cu vederea faptul că și în domeniul ramurilor civile ale economiei șomajul atacă un număr crescînd de muncitori. După calculele lui Robert M.Solow, în 1962, unei rate generale a șomajului de 5,6% îi corespunde o rată de 12% pentru muncitorii din construcții, de 3,9% pentru cei din transporturi și din industriile de utilitate publică, de peste 2% pentru cei care lucrează în sectoarele financiare ale economiei [54].

În al doilea rînd, nu se ia în considerare faptul că dezvoltarea lentă și spasmodică a economiei țărilor capitaliste și incapacitatea ei de a oferi o folosire deplină a forței de muncă determină o anumită caracteristică a șomajului actual, spre deosebire de cel din secolul trecut : *creșterea lui în durată*. Cu alte cuvinte, creșterea șomajului în ansamblu este însoțită, după cum atestă unele date, și de o creștere a procentului de *șomaj pe termen lung* sau *pe termen foarte lung*, după expresia consacrată în literatură. De pildă, în S.U.A., într-un interval de aproximativ 15 ani (1948-1963), un număr crescînd de oameni nu și-au găsit de lucru pe o perioadă mai lungă de 4 luni. Acest număr reprezintă 13,8% din totalul șomerilor existenți în 1948 și 23,8% în 1963 [55]. Aceeași tendință de creștere este înregistrată și în cazul șomajului pe termen foarte lung (peste 27 de săptămîni).

---

[53] În deplin acord cu profesorul G. Myrdal, autorii Richard C. Wilcock și Walter H. Franke, în lucrarea citată, pun accent tot pe procesul de instruire-educație a muncitorului *ca mijloc de a-l feri de șomaj*. Alții *consideră că acest factor trebuie conjugat nu numai cu* programul „expansiunii ocupațiilor" ci și cu alte elemente. De pildă, profesorul Gilpatrick Eleanor, în articolul *On the classification of the unemployment : a view of the structural-inadequate demand debate*, publicat în revista „Industrial and Labor Relations Review" nr. 2 din 1966, arată că forța de muncă ar putea deveni aptă să se muleze pe cerințele noi ridicate de progresul tehnic numai dacă îmbunătățirea nivelului de instrucție și educație a muncitorului este secondată de o „mobilitate geografică" și o „maleabilitate a ocupațiilor" (p. 212).

[54] Robert M. Solow, *The Nature and Source of Unemployment in the United States*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1964. p. 33.

[55] Cifrele sînt publicate în lucrarea citată a lui Robert M. Solow, p. 43—44. Autorul înțelege prin *șomaj pe termen lung* șomajul ce se întinde pe o perioadă mai mare de 15 săptămîni.

Referindu-ne tot la S.U.A., procentul șomerilor pe termen foarte lung în raport cu total șomeri era de 6 % în mai 1949 și de 19 % în mai 1961 [56].

Aceste cifre arată că la ora actuală are loc un accentuat proces de transformare a șomajului pe termen lung în șomaj pe termen foarte lung. Acest lucru l-au evidențiat și unii cercetători [57], care au constatat că *aproape jumătate* dintre șomerii pe termen lung se transformă în șomeri pe termen foarte lung, devenind „ muncitori de prisos".

În S.U.A., „timp de 14 ani..., rata șomajului pe termen lung a crescut mai repede decît șomajul total din aceeași perioadă"[58]. O asemenea situație i-au determinat pe unii cercetători [59] să aprecieze că o altă caracteristică a șomajului „tehnologic" actual, spre deosebire de cel din secolul al XIX-lea, este creșterea procentului de șomeri pe termen lung și foarte lung, adică a muncitorilor „de prisos" (*unemployable* — „nefolosibili").

Aceste fapte nu permit ca indicațiile profesorului G. Myrdal, chiar dacă ar fi aplicate în practică, să aducă vreo îmbunătățire situației actuale a muncitorului șomer. Asemenea „rezolvări" se dovedesc întru totul iluzorii și imposibile pentru „muncitorii de prisos", deoarece este recunoscut faptul că „există șanse de 1 la 10 ca un om care a devenit de prisos să mai poată găsi de lucru în tot restul vieții sale" [60].

Toate acestea dovedesc că, oricît de „corespunzătoare" ar fi „structura economică" și oricît de minuțios ar fi sistemul de instruire și educare a muncitorului, preconizat de profesorul G.Myrdal și de alți adepți, șomajul nu poate fi soluționat în condițiile aplicării capitaliste a tehnicii noi și ca atare, considerat un fenomen trecător, episodic. Teoria „compensației", în toate variantele sale mai noi și mai vechi, suferă de un viciu fundamental : ruperea fenomenului la care se referă de coordonatele sale sociale, de esența orînduirii în care el se manifestă. Prin aceasta, „teoria compensației" se încadrează în ansamblul ideologiei burgheze, care mistifică esența fenomenelor sociale din orînduirea capitalistă contemporană.

În concluzie, șomajul „tehnologic" este un fenomen ce însoțește *inevitabil* promovarea tehnicii noi în uzinele capitaliste. El cunoaște, pe ansamblul țărilor capitaliste industrial-avansate și chiar pe ansamblul relațiilor capitaliste de producție, *proporții însemnate*. El este departe de a se manifesta ca un fenomen „episodic", trecător, de circumstanță. Are consecințe dintre cele mai serioase asupra vieții și activității muncitorului industrial, ceea ce explică profundul sentiment de teamă ce caracterizează atitudinea acestuia față de promovarea progresului tehnic contemporan în uzinele capitaliste.

---

[56] Cifrele sînt date în lucrarea citată a lui Richard C. Wilcock și Walter H. Franke, p. 44.
[57] Richard C. Wilcock și Walter H. Franke, *op. cit.*, p. 11.
[58] *Ibdidem*, p. 9.
[59] Arnold M. Rose, *The New Problem of Large-Scale Unemployabiliti*, în „The American Journal of Economics and Sociology", 1964, nr. 4, p. 343.
[60] W. H. Scott, J. A. Banks, A. H. Halsey, T. Lupton, *Technical Change and Industrial Relations*, Liverpool University Press, 1956, appendix A.

DISCUȚII

CU PRIVIRE LA CAUZALITATE. (CAUZĂ — ÎNTÎMPLARE — INTERACȚIUNE)

DE

H. USCHERSOHN

În articol se critică unele opinii apărute în literatura filozofică recentă cu privire la a) respingerea principială a raporturilor întîmplătoare dintre cauză și efect și b) încercarea de definire a cauzei ca interacțiune. Pe această bază se analizează: A) raportul dialectic dintre cauză, necesitate și întîmplare, argumentîndu-se posibilitatea unor raporturi întîmplătoare între cauză și efect (în cazul cauzei întîmplătoare), și B) raportul complex dintre multiplele sensuri ale interacțiunii (aplicate concret la studiul cauzei) și categoria de cauză, demonstrîndu-se ireductibilitatea cauzei la interacțiune.

Categoria de cauză, extrem de complexă prin natura ei, continuă să constituie obiectul discuțiilor atît între oamenii de știință, cît și mai ales între filozofi. În fața atacurilor idealismului contemporan (și a speculațiilor semantice) împotriva universalității și caracterului obiectiv al cauzalității — atacuri care au izbutit să influențeze mulți oameni de știință —, filozofia marxistă are înalta menire de a apăra acest principiu și, în același timp, de a-l dezvolta pe baza generalizării datelor acumulate în diferitele domenii ale științei contemporane.

Părerile exprimate în această problemă de unii filozofi marxiști, în unele articole apărute în ultima vreme, ridică însă unele obiecții. În prezentul articol îmi permit să-mi exprim părerea doar cu privire la două probleme: a) cauza întîmplătoare (statistică) și b) cauza ca interacțiune.

A. *Cauzalitate și necesitate (întîmplare).* A.P.Șeptulin, plecînd de la caracterul necesar al relației dintre cauză și efect, ajunge la concluzia — similară de altfel cu a materialismului mecanicist — că *nu poate exista o cauză care să producă întîmplător efectul său*. Criticînd teza admiterii unor relații cauzale întîmplătoare alături de cele necesare, el contestă posibilitatea producerii unei pluralități de efecte de către aceeași cauză[1].

[1] Vezi A. P. Șeptulin, *Cu privire la definiția noțiunii de cauză*, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 2, p. 256.

Călina Mare, folosind argumente similare, respinge noțiunea de cauză statistică sau întîmplătoare, sau de determinism statistic [2]. Autoarea spune că există două posibilități : „sau relația dintre cauză și efect nu este necesară, și atunci un fenomen poate avea diferite cauze, sau relația dintre cauză și efect este necesară, și atunci fenomenele nu pot avea diferite cauze, ci în fiecare caz în parte avem de-a face cu relații cauzale diferite, adică cu diferite cauze și cu diferite efecte" [3]. Din recunoașterea necesității relației cauzale, scrie autoarea, „rezultă că efectul trebuie să aibă întotdeauna aceeași cauză" [4]. Autoarea consideră cauzalitatea statistică drept o „noțiune care pune sub semnul întrebării caracterul necesar și univoc al relației cauzale", iar determinismul statistic „ca o înmuiere a principiului cauzalității, ca o concesie făcută indeterminismului" [5]. Afirmațiile care susțin că aceeași cauză produce efecte diferite sau că același efect poate avea cauze diferite încalcă după autoare teza necesității și univocității relației cauzale[6], ele au un caracter mecanicist, pentru că „reduc cauza la acțiunea din exterior, cînd în realitate cauza trebuie căutată în *interacțiunea* dintre factorii externi și corpul asupra căruia se exercită acțiunea" [7].

La rădăcina interpretărilor citate mai sus — greșite după părerea noastră — considerăm că stau : a) confundarea, în primul rînd, a nivelului *general* la care acționează cauza *necesară* cu nivelul *individual* la care acționează cauza *întîmplătoare* și b) *absolutizarea empiristă a cauzelor individuale*, infinit de variate, cu negarea posibilității existenței unor cauze generale, comune.

În fapt e vorba despre prezentarea întîmplării drept necesitate. Or, așa cum arătase încă Engels, [8] teza „totul e necesar" se transformă practic în contrarul ei — „totul este hazard".

Necesitatea are trăsături unice și universale în toate formele ei de manifestare deci inclusiv în relația necesară dintre cauză și efect. Or, se știe că necesitatea e o categorie de ordinul generalului (esenței), că nu poate lipsi (ea se impune), că nu există „ca atare", în stare „pură", ci doar difuzată, ca tendință exprimată într-o masă de fenomene (întîmplătoare), că se separă de întîmplare doar prin repetare și că e, de aceea, previzibilă. Or, unele exemple date de autorii concepției expuse mai sus cu privire la cauzele necesare nu dovedesc prezența acestor trăsături. Respingînd afirmația lui N.N. Jukov-Verejnikov, după care particula atomică pătrunsă

---

[2] Vezi Călina Mare, *Cu privire la corelația dintre cauzalitate și lege*, în „Cercetări filozofice", 1963, nr. 2, p. 315 ; *Cauzalitatea în corelație cu întîmplarea și posibilitatea* în „Studia Univ. Babeș-Bolyai. Seria Philos.-Oeconom.", 1964.

[3] Călina Mare, *Cu privire la corelația dintre cauzalitate și lege*, „Cercetări filozofice", 1963, nr. 2, p. 312.

[4] *Ibidem*, p. 312.

[5] *Ibidem*, p. 317.

[6] *Ibidem*.

[7] În opoziție cu aceste concepții care, respingînd relațiile cauzale întîmplătoare, recunosc doar *cauze necesare*, H. Hörtz reduce cauza la expresia unei relații unice, nerepetabile, adică la *cauza întîmplătoare*. Hörtz nu amintește despre cauza necesară, dar opune cauzei — înțeleasă ca mai sus — legea, ca expresie a generalizării unei mase de cauze, de relații cauzale (ceea ce ar însemna expresia cauzei necesare). H. Hörtz, *Zum Verhältnis vom Kausalität u. Determinismus*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1963, nr. 2.

[8] Vezi F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 517—518.

într-o celulă poate determina efecte genetice diferite [9], Șeptulin se referă de fapt la infinita varietate a cauzelor individuale în care *nu apare necesitatea* (deci *nu poate fi vorba de cauze necesare*).

Autorul se referă deci la cauze și obiecte *individuale*. Orice obiect individual trebuie considerat ca efectul unei cauze. Dar nici un obiect (deci efect) individual nu poate fi necesar (așa cum credeau materialiștii premarxiști), pentru că aceasta ar însemna predeterminism. Orice obiect (deci și efect) individual este și rămîne forma întîmplătoare de manifestare a necesității. Atunci cum poate fi obiectul individual un rezultat necesar al cauzei sale, așa cum susține Șeptulin? Faptul că o păstaie de mazăre are 5 boabe — și nu 4 sau 6 — are o cauză necesară? Legătura cauzală dintre o pasăre și una din sutele de insecte din copac pe care o mănîncă e necesară? Și totuși Șeptulin scrie că difracția electronilor printr-o diafragmă „nu dă o localizare întîmplătoare, ci necesară" [10].

Autorii citați mai sus confundă de fapt *cauza necesară care* produce un *anumit* efect cu *cauza întîmplătoare*, care trebuie să producă (*aceasta e necesitatea*) *un efect, dar niciodată un anumit efect*; *efectul pe care îl produce e tot atît de întîmplător ca și cauza*, el nu poate fi necesar. Atît cauza, cît și efectul individual sînt întîmplătoare *pentru că sînt nerepetabile* (*ontologic*) *și deci imprevizibile* (*gnoseologic*). „Lipsa necesității relațiilor dintre o anumită cauză și un anumit efect — scrie Hörtz — e un indiciu general al fiecărei relații cauzale concrete"[11]. Și atunci dilema exprimată mai sus de Călina Mare (relația cauză-efect sau e necesară sau nu) e artificială, deoarece această relație e *și* necesară (la nivelul generalului) *și* ne necesară, întîmplătoare (la nivelul individualului). Formula de bază — și des citată de autori — „aceeași cauză produce totdeauna același efect" (evident, în aceleași condiții) corespunde doar cauzei necesare, generale, comune. La nivelul individualului nu poate fi vorba de aceeași cauză care să producă totdeauna același efect, deoarece, chiar dacă am putea avea de-a face cu aceeași cauză neschimbată (și eventual cu același obiect asupra căruia să acționeze), ea va produce totdeauna efecte diferite, pentru că acestea depind de condiții care variază continuu.

Trebuie să arătăm că autorii citați nu neagă de fapt cauzele întîmplătoare [12], dar ei afirmă că *și cauzele întîmplătoare produc cu necesitate efectul*, pentru că nu pot exista cauze care să nu producă cu necesitate un efect[13]. În realitate, concluzia raționamentului de mai sus nu decurge logic din premisa justă [14].

---

[9] Vezi A. P. Șeptulin, *op. cit.*, p. 256.

[10] A. P. Șeptulin *op. cit.*, p. 257.

[11] H. Hörtz, *op. cit.*, p. 155.

[12] Vezi A. P. Șeptulin, *op. cit.*, p. 256. El scrie că legătura cauzală intră în sfera de existență a întîmplării (p. 261). Și Călina Mare deosebește cauzele care generează laturile esențiale ale obiectului de cele care produc aspectele întîmplătoare („Studia Univ. Babeș-Bolyai", 1964, p. 135—136).

[13] V. A. Ivanov, subliniind just că caracterul întîmplător al relației cauzale nu diminuă necesitatea apariției efectului din cauza sa, afirmă, ca și autorii citați mai sus, că „întîmplătoare e cauza și *nu efectul*" („Vestnik Leningrad Universit"., 1/1965, p. 70). Or, cauza întîmplătoare nu poate produce în mod necesar *un anumit* efect.

[14] Vezi A. P. Șeptulin, *op. cit.*, p. 256; Vezi și Călina Mare, *Cauzalitatea în corelație cu întîmplarea și posibilitatea*, în „Studia Univ. Babeș-Bolyai", 1964, p. 135—136.

Din cele de mai sus nu înțelegem cum poate o cauză întîmplătoare, care acționează „într-un ansamblu de condiții corespunzătoare", să genereze efectul său cu necesitate cînd acest ansamblu de condiții nu e niciodată același? Nu înțelegem nici cum se poate îmbina caracterul întîmplător al unei cauze (individuale) cu caracterul *necesar* al legăturii dintre efect și cauză (generală). De fapt și în măsura în care atît cauza, cît și efectul sînt individuale sau generale, ele sînt — *împreună* — fie întîmplătoare, fie necesare. Autorii citați nu fac o suficientă distincție între 3 judecăți: a) cauza produce cu necesitate efectul (teză generală); b) cauza necesară produce cu necesitate un anumit efect și c) cauza întîmplătoare produce întîmplător *efectul său*. O cauză oarecare, individuală, întîmplătoare, produce cu necesitate un efect, dar niciodată propriul său efect. O cauză e întîmplătoare nu numai în raport cu esența procesului respectiv, cum spune Călina Mare, ci și cu efectul produs, ea nu poate avea simultan relații contradictorii.

Care e raportul dintre cauza necesară și cauza întîmplătoare?

Cea mai frecventă greșeală în interpretarea acestei probleme se datorește confundării planurilor diferite în care acționează aceste două tipuri de cauze: nivelul generalului și al individualului.

Cauza necesară acționează la nivelul *generalului* (fiind comună unei mase de fenomene asemănătoare, întîmplătoare), pe cînd *cauza întîmplătoare* acționează la nivelul *individualului*, fiind întotdeauna diferită de la un caz la altul. „Există o legătură indisolubilă — scrie R. Garaudy — între necesitate și întîmplare și aceea dintre general și particular" [15]. Cauza necesară, fiind comună, deci generală, acționează și la nivelul individualului — deoarece generalul există numai în particular —, dar se deosebește de cauzele întîmplătoare, care acționează *numai* la nivelul individualului și care nu sînt repetabile, comune mai multor fenomene.

Cauza necesară e *unică* pentru toți membrii clasei (metabolismul e cauza necesară — unică, a tot ce e viu), ea produce un *anumit efect* [16] și cuprinde *in nuce* efectul care decurge cu necesitate din cauza sa (ambele fiind expresia aceleiași esențe). Tocmai această caracteristică a cauzei necesare — *foarte evidentă în mișcarea mecanică* — explică pretenția lui Laplace de a prevedea cu precizie matematică viitorul (efectul) pe baza cunoașterii tuturor datelor structurale ale prezentului (cauza).

Cauzele întîmplătoare, neesențiale, secundare, sînt *individuale*, ele determină trăsăturile, însușirile proprii fiecărui obiect, acelea prin care se deosebește el de altul asemănător, care aparține aceleiași clase. Ca atare, cauzele întîmplătoare sînt infinit de variate, ele nu se repetă, și tocmai de aceea cunoașterea *fiecăreia* dintre ele e practic irealizabilă. Fiind forme de manifestare ale cauzelor necesare, acțiunea lor este subordonată acestora. Cauzele necesare se impun — așa cum se impune necesitatea în cadrul realității obiective — și ca atare determină trăsăturile principale ale cauzelor întîmplătoare. Cauzele întîmplătoare nu produc un anumit efect, ele nu

---

[15] R. Garaudy, *La Liberté*, Paris, Edit. Soc., 1955, p. 205.

[16] Unii autori definesc cauza ca un fenomen care determină *un anumit* fenomen (vezi *Categoriile dialecticii materialiste*, București, Edit. științifică, 1957, p. 91, 93). Or, această precizare e valabilă *numai* pentru cauza necesară. Greșeala confundării cauzei cu cauza necesară e caracteristică determinismului mecanicist.

cuprind în ele efectul, nu se repetă niciodată şi, ca atare spre deosebire de cauzele necesare sînt imprevizibile. Astfel de cauze întîmplătoare fac, de pildă, ca o păstaie de mazăre să aibă un anumit număr de boabe, o culoare, formă etc.

Orice *obiect individual* fiind o întîmplare şi ca atare o formă de manifestare a necesităţii reprezintă o împletire, o întrepătrundere a necesităţii şi întîmplării (în aceeaşi măsură în care e o formă de întrepătrundere a *generalului* şi *particularului*), ca atare el este *necesar dintr-un punct de vedere* şi *întîmplător din alt punct de vedere*; raportul obiectului individual cu necesitatea nu e însă direct, ci *mijlocit* de întîmplare. Necesitatea există în fiecare obiect individual sub forma însuşirilor, laturilor necesare (esenţiale), pe care le recunoaştem *numai pentru că sînt comune* tuturor membrilor clasei respective (ca expresie a aceleiaşi esenţe, necesităţi). O anumită floare exprimă *necesitatea* prin însuşirile ei de specie (care nu pot lipsi, la fel ca tot ce e necesar), cît şi *întîmplarea* (prin însuşirile ei proprii, individuale). Necesitatea nu apare în obiectul individual *alături* (spaţial) de întîmplare deoarece însuşirile necesare nu există „ca atare", în stare „pură" ci doar *prin* cele întîmplătoare prin care se manifestă (bimanitatea — expresie a necesităţii pentru om — nu există decît sub forma exemplarelor infinit de variate — şi întîmplătoare — pe care le prezintă cele două mîini ale omului)[17].

În consecinţă, orice obiect individual are atît *o cauză necesară*, generală, care determină trăsăturile esenţiale nu numai ale lui, ci ale tuturor obiectelor asemănătoare, aparţinînd aceleiaşi clase (orice exemplu particular de revoluţie socialistă are *aceeaşi cauză necesară* ca toate revoluţiile socialiste), cît şi *o serie de cauze întîmplătoare* (care, în exemplul de mai sus, determină *toate trăsăturile lor particulare*[18]). Ca atare, cel mai simplu obiect individual are de fapt o *infinitate de cauze* întîmplătoare (dacă ar fi necesare, ar însemna că „aşa a fost dat să fie", expresie a *fatalităţii* de orice natură, care extinde necesitatea la nivelul individualului). Oamenii de ştiinţă nu-şi pun sarcina descoperirii tuturor acestor cauze, ei caută doar cauzele necesare, esenţiale, comune unei mase de obiecte. *Nu există o cauză necesară* a fiecărui obiect, aşa cum susţine determinismul mecanicist. Ca şi esenţa şi necesitatea pe care le exprimă, cauza necesară acţionează doar ca *tendinţă* printr-o masă de cauze întîmplătoare. Aşa cum ştiinţa caută să descopere necesitatea în „spatele" întîmplărilor, ea descoperă şi cauza necesară în „spatele" cauzelor întîmplătoare. Cum cauza necesară acţionează doar ca tendinţă, forma concretă a efectului va fi determinată de *acţiunea conjugată a cauzei necesare cu a cauzelor întîmplătoare*. Diferitele revoluţii din istorie au avut, între altele, diferite *cauze întîmplătoare* (şi în această măsură se deosebesc între ele), dar în spatele acestor cauze marxismul descoperă *cauza necesară*, respectiv contradicţiile sociale interne,

---

[17] Cînd distingem în vorbirea curentă fenomene necesare *alături* de altele întîmplătoare, avem în vedere lucruri diferite: fenomenele necesare (alternanţa zi-noapte) sînt generale, pe cînd cele întîmplătoare (un accident) sînt individuale.

[18] N. V. Baranovski subliniază just greşeala curentă a deosebirii întîmplării de necesitate (care are cauze interne) doar prin cauze externe. Negarea oricărei legături cu cauzele interne duce de fapt la ruperea întîmplării de necesitate. Autorul conchide că întîmplarea, fiind o formă de manifestare a necesităţii, trebuie să aibă legături şi cu cauzele interne („Filosofskie Nauki", 1963, nr. 6).

proprii orînduirii sociale respective, ca expresie a modului specific de manifestare a legii concordanței dintre relațiile și forțele de producție într-o orînduire socială sau alta.

În lumina celor arătate mai sus înțelegem de ce *aceeași cauză poate produce o infinitate de efecte.* Cînd afirmăm că bacilul Koch e cauza tuberculozei, avem în vedere o cauză necesară. Dar bacilul care atacă un *anumit* organism reprezintă o cauză întîmplătoare, pentru că el, ca microorganism, e o formă întîmplătoare de manifestare a necesității, pentru că interacțiunea lui cu un anumit organism e o întîmplare, pentru că acțiunea lui în prezența unor anumite condiții e întîmplătoare și, ca urmare, și efectul e întîmplător (aspectele particulare ale bolii în raport cu tuberculoza, ca expresie a necesității). Așa cum nu există necesitate *alături* de întîmplare, nu există nici cauză necesară *alături* de cauză întîmplătoare : cauza necesară acționează prin intermediul cauzelor întîmplătoare. Călina Mare consideră că, dacă în condiții diferite aceeași cauză produce efecte diferite, înseamnă că aceasta a încetat de a mai fi cauză, transformîndu-se în condiție [19]. În realitate, microbul nu poate fi niciodată o condiție pentru boala infecțioasă respectivă, el rămîne totdeauna cauza care produce o mare varietate de forme de boală în raport cu organismul și cu condițiile întîlnite.

Negarea cauzei comune care ar produce efecte diferite are la bază o confuzie : se confundă *cauza*, care poate fi unică pentru mai multe efecte, cu *mecanismul de producere a fiecărui efect.* Dacă am raționa conform părerii autorilor citați mai sus, explozia puternică a unui proiectil greu n-ar fi cauza unică a unor efecte diferite, cînd acționează asupra unor oameni aflați în imediata apropiere (de la moarte la sincopă, spargerea timpanului etc.), deoarece fiecare din aceste efecte ar avea o cauză proprie. În realitate, fiecare din aceste efecte are mecanisme proprii de realizare (moduri specifice de interacțiune a cauzei externe cu obiectul asupra căruia acționează și cu condițiile specifice), dar nu cauze diferite. A nega specificitatea cauzei în cazul de mai sus ar însemna a accepta concluzia că condițiile (incluzînd aici și obiectul asupra căruia acționează cauza) ar putea schimba cauza comună, *făcînd-o să fie de fiecare dată alta.* Călina Mare scrie : „Relația fiind necesară și univocă, putem explica modificările înregistrate în efect prin cele ale cauzei" [20]. Or, în cadrul efectelor produse de interacțiunea cauzelor externe cu cele interne, lucrurile nu se petrec atît de simplu, deoarece efectul nu depinde numai de cauza externă, ci și de obiectul asupra căruia acționează -- deci de cauza internă — ,precum și de condiții.

Pe de altă parte, se știe că o caracteristică a cauzei necesare e faptul că produce un anumit efect, care e deci previzibil. Dar, dacă orice cauză e necesară, ar însemna că din orice cauză am putea deduce efectul, ceea ce în realitate este imposibil.

În același timp înțelegem de ce același efect poate avea cauze diferite. În medicină se știe că marea majoritate a bolilor — în afara celor infecțioase — au cauze foarte diferite. Toate bolile diferitelor organe au o infinitate de cauze : mecanice, fizice, chimice, biologice etc. Se știe de asemenea că petrolul are două cauze — una organică (biogenă) și alta anorga-

[19] Vezi Călina Mare, *Cu privire la corelația dintre cauzalitate și lege,* în „Cercetări filozofice", 1963, nr. 2, p. 318.

[20] Călina Mare, *Cauzalitatea în corelație cu întîmplarea ...,* în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai", 1964, p. 157.

nică. La toate substanţele chimice, metale sau nemetale, care se găsesc în cele trei stări de agregare, starea lichidă poate fi obţinută fie din starea gazoasă, fie din cea solidă. Mişcarea mecanică poate fi obţinută prin energia vîntului, a apei, a căldurii a electricităţii etc.

În multe din aceste cazuri, explicaţia stă în faptul că efectul nu e produsul nemijlocit al acestor cauze, ci al unui lanţ cauzal, în interiorul căruia rolul determinant îl joacă *o cauză necesară, comună*, produsă, la rîndul ei, de cauzele iniţiale diferite. Această situaţie o întîlnim, de regulă, în cazul efectelor interne ale unor cauze externe. Cauzele externe — cînd produc alte efecte decît cele simple, mecanice — acţionează totdeauna prin cauzele interne (ale corpurilor asupra cărora acţionează). Or, în cazul de mai sus, diferitele cauze externe produc acelaşi efect pentru că acţionează prin intermediul *aceleiaşi cauze interne*, care se interpune între efectul final, comun, necesar şi cauzele externe iniţiale, diferite şi constituie *mecanismul de acţiune al acestor cauze* : toate produc, printr-un mecanism comun (cauza internă) acelaşi efect. În medicină, patogenia studiază *mecanismul comun* al unor cauze foarte diferite, care acţionează asupra aceluiaşi organ, producînd aceleaşi leziuni şi aceleaşi manifestări morbide deci *acelaşi efect*.

În mod greşit se neagă *cauza statistică* prin identificarea ei cu cauza întîmplătoare şi pentru că „strecoară ideea că uneori cauza produce efectul, alteori nu" [21]. În realitate, nu poate fi vorba de aşa ceva (cauza care nu acţionează nu e cauză), ci de faptul că un ansamblu de cauze produce o infinitate de efecte.

În fapt, cauza statistică nu poate fi negată, la fel cum nu poate fi negată legea statistică, şi nici nu poate fi identificată cu cauza întîmplătoare, deoarece e *expresia cauzei necesare*. Cauza (ca şi legea) statistică *acţionează cu necesitate* pentru că nu se referă la fiecare fenomen individual (unde acţionează cauzele întîmplătoare), ci la un ansamblu de fenomene şi produce un efect previzibil (statistic). În conformitate cu legea numerelor mari, acţiunea comună (= cauză necesară) a unui mare număr de fenomene întîmplătoare duce la un rezultat necesar — deci previzibil — , dar numai statistic (probabilitatea distribuţiei). Calculul probabilităţii ne permite să descoperim necesitatea acolo unde la suprafaţa fenomenelor ni se înfăţişează un haos de întîmplări. Acţiunea comună a unui mare număr de fenomene întîmplătoare reprezintă o cauză necesară, care se deosebeşte de cauza necesară dinamică pentru că *efectul pe care îl produce nu e previzibil decît cu aproximaţie*, statistic (m/n). Repetarea a 6 000 (aproximativ) de aruncări cu zarul (= *cauză necesară*) produce un *efect necesar* : aproximativ cîte 1 000 de căderi pentru fiecare din cele 6 feţe ale zarului.

Am lăsat la sfîrşit o idee centrală, subliniată de autorii mai sus citaţi, aceea cu privire la *interpretarea cauzei ca interacţiune*. Această concepţie e strîns legată de *negarea cauzei externe* prin dizolvarea ei în „interacţiunea cu obiectul asupra căruia acţionează", ceea ce are ca urmare o atomizare, o pulverizare a cauzelor, deoarece *interacţiunea* cauzei cu stări diferite (de la un moment la altul) ale unor obiecte diferite prin natura lor şi în condiţii diferite este întotdeauna infinit de variată.

---

[21] Călina Mare, *Cauzalitatea în corelaţie cu întîmplarea* ..., în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai", 1964, p. 136.

B. *Cauza ca interacțiune.* A. P. Șeptulin (ca și G. A. Svecinikov [22] și Călina Mare [23]) critică definirea aproape curentă a cauzei ca „fenomen care determină apariția altui fenomen" [24], deoarece ar implica considerarea — în spiritul materialismului mecanicist — a cauzei ca fiind doar exterioară obiectelor (fenomenelor). Autorul propune definirea cauzei ca „interacțiune între două sau mai multe corpuri sau elemente, laturi ale unuia și aceluiași corp, care determină anumite schimbări în corpurile, elementele, laturile aflate în interacțiune" [25]. Și Călina Mare consideră că „esența — și trăsătura definitorie — a cauzei este interacțiunea" [26].

Autorii mai sus citați au meritul de a continua și aprofunda preocuparea filozofică pentru analiza raportului dintre cauză și interacțiune prin prisma unor aspecte inedite. Considerăm însă că modul de abordare a acestei probleme nu ține seama de o suficientă diferențiere a sensurilor multiple ale noțiunii de interacțiune în aplicarea ei la studiul cauzalității.

Legătura cauzei cu interacțiunea universală se impune cu necesitate gîndirii dialectice [27]. Dar de aici nu rezultă că între cauză și interacțiune nu mai există nici o deosebire. Or, Călina Mare critică distincția dintre cauză și interacțiune făcută de Svecinikov [28], deoarece, spune autoarea, cauza implică întotdeauna interacțiunea cu efectul [29]. Dat fiind că există astfel de opinii, considerăm necesare unele precizări cu privire la categoria de „interacțiune" aplicată la cauză.

În forma sa cea mai generală, *interacțiunea* exprimă generalizarea și sinteza celor mai variate conexiuni (inclusiv a celor cauzale) [30]. G. B. Kuznețov deosebește categoria de interacțiune de cea de cauză pentru că interacțiunea presupune în general corelația unor fenomene (laturi) date nemijlocit, deja existente, fără a implica ideea de generare cauzală a unui fenomen (latură) de celălalt [31].

Interacțiunea universală reprezintă doar fondul, fundamental general pe care acționează cauza, ea e o categorie cu o sferă mai largă decît cauza. Interacțiunea universală înseamnă interdependență, și se știe că nu orice interdependență a fenomenelor e *cauzală*, există și o dependență universală de *condiții*. În natură există foarte multe interacțiuni care nu

---

[22] Vezi G. A. Svecinikov, *O kategorii pricinnost v fizike*, Moscova, 1961, cap. II.

[23] Vezi Călina Mare, *Cu privire la corelația dintre cauzalitate și lege*, în „Cercetări filozofice", 1963, nr. 2, p. 316—317.

[24] Autorul critică această definiție și pentru că se referă doar la fenomen ca latură exterioară a obiectului, omițînd deci esența (cauza internă) (*op. cit.*, p. 252). Dar noțiunea de fenomen e polisemantică, și credem că în definiția cauzei nu are sensul *categoriei* de fenomen.

[25] A. P. Șeptulin, *op. cit.*, p. 252.

[26] Călina Mare, *Noi aspecte în teoria determinismului*, în „Revista de filozofie", 1964, nr. 6, p. 762.

[27] Vezi F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 529.

[28] G. A. Svecinikov, *op. cit.*, p. 69.

[29] Vezi Călina Mare, *Noi aspecte în teoria determinismului*, în „Revista de filozofie", 1964, nr. 6, p. 762—763.

[30] Vezi V. S. Pereturin, *Categoria de interacțiune și principiul superpoziției în fizică*, în „Probleme de filozofie", 1963, nr. 2, p. 122.

[31] Călina Mare critică în mod just afirmația lui Kuznețov, după care, în cadrul interacțiunii, existența unei laturi nu depinde de a celeilalte. Lipsa unor legături *cauzale* între laturile contrarii coexistente nu înseamnă lipsa oricăror legături (dependențe), deoarece ele depind în permanență una de alta („Revista de filozofie", 1964, nr. 6, p. 762).

sînt cauzale [32]. În acest cadru intră în primul rînd interacțiunea laturilor contrarii ale oricărei contradicții (asimilare-dezasimilare, atracție — respingere etc.); apoi interacțiunile dintre două însușiri ale aceluiași corp material (exprimate matematic în relații funcționale), care depind amîndouă de o cauză comună mai profundă (de exemplu interacțiunea dintre conductibilitatea electrică și cea termică a metalelor, dintre masă și energie etc.).

În ceea ce privește cauza, aceasta e împletită strîns cu multe alte tipuri de conexiuni în cadrul interacțiunii universale, ea e doar o „mică părticică a legăturii universale" [33], un moment al interdependenței universale" [34].

Fiind deci o formă particulară a interacțiunii, *cauza o implică pe aceasta*, dar nu se reduce la ea. Pornind de la cauză și încercînd să analizăm mai concret modul în care se raportează la ea „interacțiunea", ne lovim de sensurile multiple ale acestei noțiuni („a cui interacțiune"?). Pentru aceasta considerăm necesar să ne referim, în primul rînd, la distincția justă făcută de Svecinikov între interacțiunea proprie cauzei și interacțiunea dintre cauză și efect. Pe de altă parte, considerăm necesară și o altă distincție, între interacțiunea proprie cauzei interne și interacțiunea dintre cauza externă și obiectul asupra căruia acționează aceasta.

a) Dialectica are meritul de a fi sesizat — în opoziție cu metafizica — *interacțiunea dintre cauză și efect*. „Teoria științifică modernă a interacțiunii forțelor naturale — scrie Marx — nu e decît o expresie sau mai curînd o dovadă a dialecticii hegeliene a cauzei și efectului" [35]. De aici nu rezultă însă posibilitatea definirii cauzei ca „interacțiune între cauză și efect" [36] (tautologie).

Dacă interacțiunea dintre cauză și efect e un principiu universal, nu trebuie să omitem însă deosebirile — semnalate frecvent de savanți și de filozofii marxiști — dintre modul de manifestare al acestei interacțiuni (în sensul influenței inverse a efectului asupra cauzei) în cazul cauzelor externe și în cazul celor interne. În cadrul interacțiunilor externe dintre obiecte inerte, influența efectelor asupra cauzelor e în genere neînsemnată și neglijabilă (de exemplu influența pietrei care cade asupra pămîntului: forța ei de atracție e atît de mică, încît e neglijabilă). În principiu, mecanica clasică face abstracție de interacțiune (respectiv de influența inversă a efectului asupra cauzei), pentru că nu ține seama de natura (structura) corpurilor care se mișcă conform legilor mecanicii (le consideră puncte materiale).

În cadrul sistemelor liniare — bazate pe interacțiuni externe —, parametrii principali nu depind de procesele care au loc în sisteme și influența inversă a efectului asupra cauzei e minimă, neesențială [37]. În

---

[32] Vezi Călina Mare, *Cu privire la corelația dintre cauzalitate și lege*, în „Cercetări filozofice", 1963, nr. 2, p. 309—310.

[33] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 136.

[34] *Ibidem*, p. 134.

[35] *Apud* H. Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, 1957, p. 280.

[36] Explicînd cauzalitatea de sine, Călina Mare scrie că aceasta nu este altceva decît „conceperea cauzei însăși ca interacțiune între cauză și efect" („Revista de filozofie", 1964, nr. 6, p. 762).

[37] Vezi V. S. Pereturin, *op. cit.*, p. 124.

cadrul interacțiunilor externe, scrie Svecinikov, se poate face abstracție de caracterul activ al unui contrar (efectul), abstractizare care e „posibilă și chiar folositoare cînd ne limităm la descrierea fenomenului" [38].

În schimb, în cadrul cauzei interne, în toate formele supramecanice de mișcare a materiei, influența efectului asupra cauzei e atît de puternică de obicei, încît devine uneori dificilă chiar deosebirea cauzei de efect. Interacțiunea dintre cauză și efect e speculată de pozitiviști, care afirmă că recunoașterea interacțiunii a două mărimi variabile (legături funcționale) înlocuiește cauzalitatea.

b) *Cauza internă și interacțiunea.* În lumina legii universale a dialecticii — legea unității și luptei contrariilor —, cauza poate fi considerată uneori ca o *interacțiune de laturi contrarii*. Aceasta constituie specificul universal al *cauzelor interne* pe care le întîlnim în toate formele supramecanice de mișcare a materiei. Cauza nu e doar cauză a ceva deosebit de ea, ea poate fi și „propria ei cauză" (*causa sui*). În afară de mișcarea mecanică, în studiul căreia se face abstracție de natura internă (și de cauza corespunzătoare) a corpurilor, științele care studiază celelalte forme de mișcare privesc obiectele sau fenomenele ca obiecte-sistem, legate de anumite structuri și orice schimbare (transformare, dezvoltare) a acestor obiecte e explicată cauzal prin lupta internă dintre laturile contrarii, proprii esenței (structurii) obiectului respectiv. Noțiunea de cauză ca „interacțiune" are o mare importanță în fizica particulelor elementare (procesele sînt determinate de interacțiunea particulelor între ele sau cu cîmpurile respective), în chimie (orice reacție chimică e cauzată de o interacțiune între două sau mai multe substanțe chimice, dezintegrarea radioactivă spontană e cauzată de forțe interne exprimate în instabilitatea nucleelor grele), în biologie (viața nu poate fi înțeleasă în afara interacțiunii dintre asimilație și dezasimilație).

În concluzie, cauza internă este în genere o interacțiune de laturi contrarii. Lupta (interacțiunea) laturilor contrarii, proprii oricărui obiect, reprezintă izvorul (*cauza*) automișcării și autodezvoltării. În acest caz, *interacțiunea reprezintă o caracteristică a structurii intrinsece a cauzei interne* și, ca atare, trebuie deosebită de celelalte forme de interacțiuni care sînt *exterioare cauzei*, privind fie relațiile ei cu efectul, fie cu obiectul asupra căruia acționează (cauza externă). Ca atare, nu considerăm posibilă reducerea interacțiunii dintre cauză și efect la interacțiunea proprie cauzei interne și nici definirea oricărei cauze ca interacțiune.

c) În ceea ce privește *cauzele externe*, se poate vorbi despre cauză ca interacțiune doar în sensul în care *se explicitează* însușirea cauzei de a acționa asupra unui alt obiect : dialectica arată că această acțiune e de fapt o interacțiune (în lumina principiului universal al interdependenței și conexiunii universale). Nu curentul electric constituie cauza încălzirii filamentului unui bec, cum cred unii — scrie Șeptulin — ,ci *interacțiunea* curentului electric cu substanța din care este făcut filamentul, iar cauza coroziunii metalelor nu e acțiunea apei sau a aerului asupra metalelor, ci „interacțiunea chimică a metalelor cu gazele care se găsesc în aer, precum și cu apa și cu substanțele dizolvate în ea" [39].

---

[38] G. A. Svecinikov, *op. cit.*, p. 71.

[39] A. P. Șeptulin, *op. cit.*, p. 253.

Dar, de fapt, în această interacțiune trebuie incluse, pe lîngă obiectul asupra căruia acționează cauza, și *condițiile necesare*, în afara cărora cauza nu poate produce efectul. Astfel, cauza fierberii apei ar fi interacțiunea sursei externe de căldură cu apa, dar și cu presiunea atmosferică normală. L. Miroș scrie : „Totalitatea cauzelor și condițiilor formează un complex simultan de interacțiuni care precedă un raport cauzal succesiv și e rezultatul altui raport cauzal succesiv" [40].

Dar de aici nu rezultă în nici un fel posibilitatea de a defini cauza externă ca interacțiune. Faptul că interacțiunea e o noțiune mai largă decît cauza e valabil și pentru interacțiunea dintre cauza externă și obiectul asupra căruia acționează. De altfel, Lenin spune : „Numai « interacțiunea » = vid" [41]. Așa cum știința pretinde izolarea cauzei de interacțiunea ei cu efectul, ea cere și izolarea cauzei din interacțiunea cu obiectul asupra căruia acționează — deci *izolarea ei de orice interacțiune* —, pentru că numai astfel poate fi cunoscută.

De aceea, din punct de vedere logic și gnoseologic, înlocuirea — așa cum se pretinde — a noțiunii de cauză externă cu „interacțiunea dintre fenomenul A și fenomenul B asupra căruia acționează" nu reprezintă un pas înainte în cunoașterea cauzei, ci, dimpotrivă, deoarece înlocuiește o abstracție mai mult sau mai puțin clară — cauza izolată din complexitatea oricărei interacțiuni — cu însăși interacțiunea din care trebuie abstrasă. Astfel se dizolvă de fapt cauza în interacțiune. Se știe că o greșeală asemănătoare — deși de pe alte poziții filozofice — o face pozitivistul J. St. Mill (și condiționalismul secolului al XX-lea), care dizolvă cauza în totalitatea condițiilor (tot o interacțiune globală).

Șeptulin critică afirmația lui Jukov-Verejnikov — de altfel comună cu a marii majorități a biologilor și medicilor —, după care cauza mutațiilor radiogene este o acțiune exterioară, o particulă încărcată cu energie care pătrunde în organism, afirmînd că, în realitate, această cauză e „interacțiunea dintre particulă și structurile ereditare" [42]. Dar în acest caz, prin înlocuirea cauzei externe cu interacțiunea ei cu obiectul, se ajunge nu numai la o complicare a sensului acestei noțiuni, ci și la o *pulverizare empiristă a cauzelor*. Cauza tuberculozei nu ar mai fi bacilul Koch, ci interacțiunea acestuia cu organismul, deci cauza ar fi totdeauna alta, pentru că interacțiunea e de fiecare dată alta : cauza generală și necesară, studiată de științe, e înlocuită cu infinitatea cauzelor individuale. Microbiologia ca știință și-ar pierde obiectul, căci nu microbul ar fi cauza bolii.

Nici o interacțiune nu poate fi cunoscută fără studiul analitic al termenilor ei. Nu se poate nega importanța cunoașterii interacțiunii dintre cauza externă și obiectul asupra căruia acționează, dar aceasta implică cunoașterea detaliată a cauzei însăși. Tocmai pentru că microbul e cauza bolii infecțioase, el constituie obiectul de studiu (în culturi *in vitro*) al microbiologiei, și acest studiu e utilizat apoi de clinicieni în cercetarea bolilor (interacțiunea microb-organism). Cauza, abstrasă din interacțiune, e un concept mai concret, mai analitic și mai simplu decît „interacțiunea"

---

[40] L. Miroș, în *Studii de materialism dialectic*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 73.

[41] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, vol. 29, p. 138.

[42] A. P. Șeptulin, *op. cit.*, p. 255.

(concept mai complex, care include cauza), şi cunoaşterea ei distinctă, aprofundată e o condiţie indispensabilă a cunoaşterii interacţiunii.

Pe de altă parte, în noţiunea generală — şi vagă — de interacţiune se camuflează valoarea diferită a termenilor constitutivi, respectiv *rolul activ al cauzei propriu-zise*, care în orice context am privi-o, rămîne factorul care produce efectul şi pe care îl caută orice om de ştiinţă. În cadrul interacţiunii, *în condiţii diferite*, fiecare latură poate juca rol de cauză : microbul (cauza bolii) sau organismul (cauza vindecării). Interacţiunea microb-organism nu e cauză, ci e *mecanismul* prin care acţionează cauza (microbul), şi acestea nu trebuie confundate. Dizolvînd cauza externă în interacţiune, nu vedem cum se mai pune problema — crucială pentru orice ştiinţă — a distingerii cauzei de condiţiile necesare, iar dacă condiţiile nu sînt incluse în această interacţiune, nu vedem justificarea acestui fapt.

În concluzie, simpla subliniere a legăturii dialectice dintre cauză şi interacţiune nu e suficientă dacă se omite evidenţierea sensurilor diferite ale interacţiunii. Or, o astfel de analiză diferenţiată, schiţată mai sus, nu justifică deocamdată renunţarea la definiţia obişnuită a cauzei ca fenomen („ceva") care provoacă alt fenomen („altceva"). Definirea cauzei, externe ca interacţiune între două sau mai multe fenomene care determină anumite schimbări în acestea ar însemna un pas înapoi în cunoaşterea cauzei, deoarece încalcă cerinţa ştiinţei şi a gnoseologiei marxiste de a desprinde — prin abstractizare — cauza din cadrul interacţiunii în care acţionează.

CONSULTAŢIE

FILOZOFIA EXISTENŢIALISTĂ ŞI PROBLEMELE ANTROPOLOGIEI

DE

D. GHIŞE (Cluj)

Într-un cunoscut eseu intitulat *La philosophie humaine*, filozoful marxist polonez Adam Schaff constată că, de-a lungul întregii istorii a filozofiei, sînt prezente două tendinţe, chiar dacă rareori s-au manifestat într-o formă pură, care să constituie o negaţie totală a poziţiei adverse :

a) tendinţa prezentă în reveria cosmologică de tip milezian ;

b) tendinţa socratică, a „întoarcerii" spre om.

Dacă milezienii statorniciseră obiectul filozofiei la cercetarea legilor ce guvernează lumea în atît de variatele ei manifestări, Socrate, îndreptîndu-şi căutările spre ceea ce conferă vieţii demnitate — prin apelul său la autocunoaştere —, a introdus filozofia, ca să utilizăm o expresie a lui Cicero, „pe ogorul omului".

Existenţialismului, neîndoielnic, îi este caracteristică în cel mai înalt grad această din urmă tendinţă. (Nu întîmplător Gabriel Marcel îşi numeşte propria gîndire neosocratism !)

Acesta este şi motivul pentru care *existenţialismul* (în ciuda faptului că reuneşte un număr mare de reprezentanţi, că membrii acestei „familii" sînt atît de diferiţi între ei, aflaţi chiar în disjuncţie) a fost definit, într-o manieră generală, drept *o filozofie centrată asupra omului.* (Însăşi vocabula *existenţialism* vine de la *existenţă*, înţeleasă ca existenţă umană = *Dasein, l'être-pour-soi.*)

I

Cu termenul de existenţialism este *indicat*, încă din 1930, — după cum consideră Nicola Abbagnano — un complex de filozofii ori orientări filozofice care „au în comun nu atît premisele sau concluziile (care sînt diverse), ci mai ales instrumentul cu care lucrează : analiza existenţei. Aceste orientări înţeleg prin *existenţă* modul de a fi propriu omului . . ." [1].

[1] N. A. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino, 1961 (vezi „Existenţialism").

„Noi — scrie R. Verneaux în *Leçons sur l'existentialisme* — numim existențialism orice efort de gîndire concretă și descriptivă centrată asupra omului, prin opoziție cu gîndirea abstractă a filozofiei raționale, care procedează prin logică, construiește un sistem de idei și înglobează universul întreg în efortul său de explicare" [2].

R. Jolivet în *Doctrines existentialistes* scrie : „Putem defini existențialismul ca un ansamblu de doctrine după care filozofia are ca obiect analiza și descrierea existenței concrete, considerată ca act al unei libertăți care se constituie afirmîndu-se și nu are altă geneză sau alt fundament decît această afirmație" [3].

Definiții de acest gen ar putea fi găsite într-un număr mult mai mare. Importantă nu este enumerarea lor, căci, în fond, prin caracterul lor ultralarg, ele nu pot să ne spună prea multe despre existențialism. Ele necesită determinări mai exacte. Important este un alt fapt : din toate aceste definiții generale se degajă limpede, și aceasta este o realitate, *interesul intens și exclusiv pe care filozofia existențialistă îl manifestă față de om și problematica umană.*

Datorită acestor preocupări antropologice, Emmanuel Mounier dilată la maximum conceptul de existențialism. Deoarece filozofiei în general nu i-a fost străină niciodată, într-o măsură mai mare sau mai mică, explicit sau implicit, problematica umană, Mounier este tentat să considere că orice filozofie care se ocupă de om este, într-un fel sau altul, existențialistă.

„La rigoare — scrie E. Mounier — nu există filozofie care să nu fie existențialistă. Știința ordonează aparențele. Industria se ocupă cu cele ce sînt utile. Ne-am întreba ce-ar face o filozofie dacă ea n-ar explora existența și existenții" [4].

Desigur, un asemenea existențialism *sans rivages* nu poate fi acceptat. În fond, existențialismul n-a descoperit omul și nici problemele lui. Și, avînd preocupări de antropologie filozofică, nu însemnează, *ipso facto*, că devii și existențialist. Aserțiunea lui Mounier, lipsită de acoperire, reține totuși atenția, din punctul nostru de vedere, pentru faptul că, în felul ei, subliniază cît se poate de evident legătura dintre existențialism și antropologie, chiar dacă o face prin *identificarea* ilicită a acestora.

Pivotînd în jurul categoriei fundamentale a existenței umane, J. P. Sartre — în ultima sa carte filozofică de amploare, *Critique de la raison dialectique* — își numește propria cugetare drept o „prolegomenă la orice antropologie viitoare". „Niciodată — scrisese mai înainte M. Heidegger, exprimînd o constatare generală, dar și o încercare de justificare a propriei sale filozofii — omul nu a constituit în așa măsură o problemă ca în epoca noastră" [5].

Marcînd aceleași preocupări existențialiste pentru problemele antropologice, A. Camus, în cunoscutul său eseu *Mitul lui Sisif*, scria : „Nu există decît o singură problemă filozofică cu adevărat serioasă, aceea a

---

[2] *Apud* Paul Foulquié-Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., 1962.

[3] *Ibidem.*

[4] E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Edit. Gallimard, 1962, p. 8.

[5] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt pe Main, p. 200.

sinuciderii. A judeca dacă viața merită sau nu să fie trăită, înseamnă a răspunde la chestiunea fundamentală a filozofiei. Restul, dacă lumea are 3 dimensiuni, dacă spiritul are 9 sau 12 categorii, urmează după aceea..."[6].

Această chemare la definirea *sensului vieții*, dacă „viața merită sau nu să fie trăită", reprezintă nu numai una din „chestiunile cele mai presante" — cum o numește Camus —, ci și o idee *fundamentală*, *programatică*, caracteristică pentru modul existențialist de a privi rosturile filozofiei și problematica ei, pentru modul organic, intern în care se structurează perspectiva antropologică în cadrul acestei filozofii.

Profilul specific al antropologiei filozofice existențialiste se conturează și se constituie treptat pornind tocmai de la protestul pe care existențialismul îl formulează față de așa-zisa filozofie tradițională care nu a reușit să dea o imagine clară despre om și despre situația lui în lume, nu a reușit ca atare să precizeze rosturile acestuia, „sensul vieții" lui. Filozofia tradițională, afirmă existențialiștii, a eșuat într-o metafizică abstractă și inoperantă, pentru că a întors spatele existenței umane *concrete*, *reale*, *trăite*. Danezul protestant Kierkegaard, unul dintre părinții existențialismului, a atacat vehement hegelianismul tocmai pentru faptul că această filozofie, cu pretențiile ei de „obiectivitate" și universalitate, a pierdut din vedere omul real, individual, existentul, „ființarea sa concretă".

Situîndu-se pe aceeași poziție protestatară, Jaspers va desfășura o critică aspră perspectivei din care știința în general privește omul. Ca și filozofia raționalistă, știința — afirmă Jaspers — a privit omul din perspectiva unor raporturi de cunoaștere, în cadrul relației subiect-obiect. Or, privit în acest fel, omul este tratat nu ca o existență specifică, ci ca o simplă entitate, un lucru printre lucruri. Individualitatea umană a fost astfel, pretind existențialiștii, obiectualizată, reificată (*res* = lucru); prin caracterul obiectiv, „impersonal", ce-i este propriu, gîndirea științifică a obiectualizat întreaga lume, inclusiv omul (gîndirea științifică = principial antiexistențială). Singura soluție pentru ieșirea din impas este aceea ca despre om să se gîndească într-un alt mod decît s-a făcut pînă acum.

Care ar fi acest „alt mod"? Cel existențialist. Cum se poate el însă constitui și prin ce s-ar caracteriza?

Prin recul față de insuficiențele imputate gîndirii raționaliste abstracte și științifice pe care o critică.

Astfel, antropologia filozofică existențialistă se va strădui să se constituie prin luarea în considerare nu a *„omului abstract"*, a *„omului în general"*, ci a omului *concret*, a *existenților*, cu ființarea lor *concretă*, *temporală*, *trăită*, *subiectivă*.

Evident, aproximarea conturului specific al antropologiei existențialiste ar suferi de unilateralitate dacă ne-am rezuma doar la acest aspect teoretic al lucrurilor, esențial, desigur, dar nu exhaustiv în explicarea fenomenului existențialist.

★

În fond, însești preocupările antropologice proprii acestei filozofii, ca și modalitatea de a aborda problematica umană, pot fi explicate și mai

[6] A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 15.

îndeaproape luminate numai dacă se ține seama de contextul mai larg, social-istoric, în care a apărut filozofia existențialistă.

După cum se știe, existențialismul german și cel francez au apărut în momente de criză acută a societății capitaliste, în perioade de adînc marasm al tuturor valorilor, cînd conflictul dintre individ și societate a atins intensități tragice. (Existențialismul german a apărut în preajma primului război mondial, cel francez în preajma celui de al doilea război mondial.)

Existențialismul francez, de pildă, apare într-o perioadă istorică de frămîntări adînci, cînd antagonismele societății franceze cunosc o dureroasă ascuțire. Repercusiunile crizei economice din anii 1929—1933 se resimțiseră puternic și în această țară. Criza s-a legat de o „nouă" evoluție capitalistă, în cadrul căreia tendințele imperialiste s-au accentuat prin concentrările monopoliste și acumulările capitalului financiar. În acest proces, burghezia mică și medie „se proletarizează", este înghițită tot mai mult de marele capital, nu se mai simte acasă la ea în lumea care o înconjoară și, ca atare, renunță să mai profeseze doctrinele mai mult sau mai puțin optimiste cu care se iluzionase altădată. Pe plan politic, în fața ascensiunii tot mai evidente și a formelor tot mai agresive pe care le lua fascismul german, lăsînd să se întrevadă perspectivele unui iminent conflict, conștiința europeană era din ce în ce mai agitată și totodată îngrijorată. Aceștia sînt și anii în care în Spania se declanșase războiul civil. Pe plan filozofic, spiritualismul universitar își manifestase impasul, se dovedise a fi steril și lipsit de orizont cu corelația pur speculativă pe care o stabilea între o ontologie intelectualistă de tip cartezian și un ideal de inteligibilitate abstractă.

Bilanțul bergsonismului se dovedea steril chiar pentru burghezia franceză atîta timp cît Bergson — abordînd probleme cardinale sociale și politice ale timpului nostru în *Les deux sources de la morale et de la religion* — propunea, în ultimul capitol, soluția dezindustrializării, milita pentru reîntoarcerea la frugalitate și vegetarianism, pentru reîntoarcerea la misticism prin spiritism. Un asemenea „program" nu putea să constituie o „propunere de afaceri" serioasă nici pentru marii magnați ai industriei și finanțelor.

În condițiile cînd normele obișnuite ale oricărui mod de viață, fie el și burghez, au fost total dislocate de lipsa oricărei reguli, de atrocitățile și monstruozitățile unei conflagrații fără precedent istoric, de ocupația nazistă, de foame, mizerie și asasinatul deliberat — o gîndire abstractă, oricît de elegant ar fi evoluat ea, se dovedea nu numai sterilă, dar și ridicolă în fața problemelor reale și tragice ale vieții. Francezul care trăia acut aceste evenimente avea sentimentul că propriul său destin îi scapă. El asista neputincios la derularea unei istorii străină de el și care îl tîra vrînd-nevrînd la remorca sa.

În acest climat, cum pe bună dreptate remarca Emile Bouvier în cartea sa *Les lettres françaises au XX-ème siècle*, „disponibilitatea" artistului și „seninătatea" clericului nu se mai puteau susține. Cu excepția unor vulgari *amuseurs*, filozofii și oamenii de cultură în general au fost nevoiți să acorde tot mai mult spațiu reflexiei politice și culturale ; operele și-au pierdut tot mai mult caracterul de gratuitate, a apărut tot mai mult dificultatea de a te menține deasupra „învălmășelii". Angajarea devenise

o chestiune inevitabilă. Datorită acestei situații istorice determinate, o pecete de gravitate și luciditate își lasă amprenta asupra unei mari părți a filozofiei și literaturii franceze, surprinsă în mijlocul impasului crizei sociale capitaliste și al războiului iminent.

Simțind acut răsturnările care se produseseră, M. Merleau-Ponty le dă o expresie lipsită de echivoc : „Eroul contemporanilor nu este un sceptic, un diletant, nici un decadent. Pur și simplu el are experiența haosului, a dezordinii și eșecului, a lui « 36 », a războiului din Spania, a lui iunie « 40 ». El trăiește într-un timp în care ceea ce trebuie făcut și sarcinile sînt obscure. El are cea mai bună experiență că niciodată nu s-a făcut mai mult simțită contingența viitorului și a libertății umane" [7].

O mare parte din mica burghezie franceză și, evident, intelectualitatea franceză a rămas perplexă în fața politicii naziste și a politicii de capitulare a guvernelor, în particular a celui francez. Ceea ce odinioară fusese considerat ca „absolut" se prăbușise. Acum, ca să utilizăm o expresie a lui Francesco Valentini, (*La filosofia francese contemporanea*), zeii capitalei liberale sînt puși în discuție, adevărul, legea nu mai sînt *în lucruri* și e nevoie de a le căuta *în sine*, în propria conștiință.

Asistăm astfel, prin existențialism, la desfășurarea unei tentative teoretice — cum ar zice Proust — „de căutare a interiorității pierdute", la cercetarea asiduă a zonelor subiective ale omului, un liman care, spre deosebire de exterioritatea atît de haotică și derutantă, ar fi putut — în această concepție — să ofere alte certitudini în locul celor care se frînseseră. Sensibil „la contingența viitorului și a libertății umane", existențialismul va ancora tocmai în dezbaterea acestei problematici. Și, așa cum am văzut, prin recul față de speculația abstractă, existențialismul va tinde spre *concret*, spre concretul interiorității, spre trăit.

★

Iată cum rădăcinile social-istorice, ca și cele teoretice ale existențialismului, fac ca această filozofie să-și asume *pozitiv* sarcina de a găsi cîteva puncte de sprijin, arhimedice, cu ajutorul cărora să poată conserva ființa umană și, eventual, să reconstruiască universul său, modul său de a exista, pe alte temeiuri.

Iată de ce existențialismul va căuta să dea răspuns la cîteva întrebări grave, de maximă importanță pentru om și destinul său : Viața merită sau nu să fie trăită ? — cum spunea Camus. Care este sensul vieții ? Care este locul omului în univers ? Omul este liber ? În ce constă libertatea sa ?

În cadrul filozofiei occidentale, existențialismul și-a asumat rolul de a gîndi asupra omului și destinului său într-un alt mod decît s-a gîndit înainte. Această filozofie pretinde că îl poate învăța pe om, aflat la marginea abisului, să se conserve, să-și păstreze demnitatea și independența, apărîndu-l — cum se exprimă Gabriel Marcel — „de sine însuși, de teribila ispită spre neomenie, căreia. . . îi cad pradă în mare măsură, fără să fie conștiente de acest lucru, atît de multe ființe umane" [8].

În fața unor atare proiecte se pune, firesc, întrebarea : în ce constă aportul existențialismului, care — după cum se exprimă R. Garaudy —

---

[7] M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 379.
[8] Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Paris, 1951, p. 185.

„ de la Heidegger la Jaspers în Germania, de la Sartre la Gabriel Marcel în Franţa. . . dă un stil dramatic filozofiei contemporane?" Care sînt meritele acestei filozofii care pretinde a-l apăra pe om de teribila „ispită spre neomenie"? Este existenţialismul o soluţie „concretă" dată condiţiei „omului concret" şi problemelor lui reale, un fundament solid al unei etici şi al unei antropologii autentic umaniste? O cercetare mai atentă a principalelor teze existenţialiste este în măsură să dezvăluie limpede adevărata faţă a lucrurilor.

II

Dezbaterea mai largă a problematicii antropologice existenţialiste ar necesita, indiscutabil, disocieri nuanţate între modul de a pune problemele şi încercarea de a le soluţiona existentă la diverşii reprezentanţi ai existenţialismului. Între Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, J. P. Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus, J. Hippolite, O. F. Bolnow, Nicola Abbagnano ş. a. există uneori deosebiri care depăşesc nuanţele. Între existenţialismul catolic, profesat de G. Marcel, şi cel ateu, profesat de Sartre, polemica este de ordin intern. Heidegger pretindea că a construit o ontologie în sensul aristotelic al cuvîntului, în timp ce Jaspers a repudiat orice ontologie.

Fără a avea posibilitatea ca în cadrul acestei consultaţii să stăruim asupra deosebirilor, vom căuta să reliefăm ceea ce este *comun* gînditorilor existenţialişti şi mai ales să demonstrăm, pe cît ne este în putinţă, că veleităţile antropologice existenţialiste eşuează, în ciuda intenţiilor care le animă, într-un joc la fel de steril şi inoperant ca şi acela al filozofiei idealiste abstracte împotriva căreia existenţialiştii protestează.

Căci, prin modul în care concepe *statutul ontologic uman*, prin accepţia dată categoriei de *existenţă*, existenţialismul rămîne prizonierul unei poziţii de gîndire idealist-subiective, *concretul* spre care tinde fiind cel al *realităţii interioare, trăite*, şi nu acela al *realităţii date, obiective, exterioare*.

Cercetarea asiduă a *experienţei trăite a existenţilor* va conduce la desprinderea realităţii umane din contextul ei social-istoric, la transformarea ei într-o *monadă*, închisă în subiectivitatea ei, fără ferestre şi punţi de comunicare cu lumea exterioară şi cu ceilalţi oameni, la supraevaluarea *eului*, a *egotismului*.

Sensul dat de către existenţialişti categoriei de *existenţă* este dificil de definit. În orice caz, el desemnează modalitatea de a fi propriu-zis umană. Existenţa este modul propriu şi exclusiv de a fi al existentului înzestrat cu conştiinţă. Numai omul (doar rareori numit astfel de existenţialişti, dar desemnat peste tot prin *Dasein*, *existence*, *moi*, *être-pour-soi*) posedă existenţă. Mai exact, el *nu are* existenţă, ci *este* existenţa sa.

Pentru acest motiv, existenţialiştii fac distincţia între *existenţă-în-sine* şi *existenţă-pentru-sine* (*Sein-Dasein*; *l'être-en-soi* şi *l'être-pour-soi*).

Numai despre *om* (existenţa-pentru-sine) se poate spune că *există*, despre lucruri nu. Lucrul nu se ridică, nu accede la treapta existenţei, tocmai pentru că este lipsit de conştiinţă. El este *în sine*. (În limba română e greu traductibilă această distincţie. Dacă am folosi o sugestie lingvistică existentă în cursurile de filozofie ale lui Simion Bărnuţiu, am spune că lucrurile au *estime*, iar oamenii existenţă.)

Existența (estima) lucrurilor este *în-sine* pentru că lucrurile lipsite de conștiință reprezintă o regiune ontologică „plină de ea însăși", „masivă", „opacă", cum se exprimă Sartre. În acest tip de existență nu este cuprinsă nici o negație, nu se găsește nici cel mai mic germen de dualitate, nici cel mai mic vid, cea mai mică fisură pe unde ar putea să se strecoare neantul. Ea nu cunoaște alteritatea („noțiunea de existență ca plină pozitivitate nu conține neantul ca pe una din structurile sale", scrie Sartre). Fiind în sine plină, nu-i lipsește nimic, cum s-ar exprima Parmenide. Ea este *imobilă*, fără *temporalitate*, fără *devenire*. (Acesta este și motivul pentru care Sartre nu admite existența dialecticii în natură.)

Existența-în-sine este deci un pur *fapt*, fără rațiune, fără cauză, fără explicație. Ceea ce, cu un termen al logicii, poate fi exprimat ca *absurd*, iar în termenii ontologiei ca fiind *contingent*.

Spre deosebire de lucruri, *omul* reprezintă un alt tip de existență. Fiind înzestrat cu conștiință, el încetează de a mai fi o *existență-în-sine*; el este *existență-pentru-sine*.

Pe linia fenomenologiei lui Husserl, conștiința se definește prin *intenționalitatea ei* : ea este întotdeauna *conștiință a ceva*. Ca atare, prezența conștiinței se manifestă întotdeauna prin separarea ei de sine însăși, de conținutul ei, așa cum orice *cogito* presupune *cogitatum*-ul și, implicit, separația dintre ele. Iată de ce, afirmă existențialiștii, dacă *existența-în sine* este plină, masivă, nefisurată, *existența-pentru-sine*, adică existența conștientă, se definește tocmai prin fisura pe care conștiința o aduce cu sine în miezul acestei existențe, în separația perpetuă existentă între conștiință și conținutul ei. A fi conștient înseamnă a stabili un recul față de tine însuți, înseamnă a fi la „distanță de sine".

Existența-pentru-sine se determină perpetuu prin a nu fi *în-sine*-le. Fiind la distanță de sine, ea este fisurată de această distanță, de această absență (*manque*), de nimic. Astfel, neantul se află în inima conștiinței. „Omul este existența prin care neantul vine în lume", scrie Sartre.

Experiența primă și fundamentală a omului nu este, așadar, aceea a existenței, ci aceea a *lipsei de existență*, *experiența neantului*, *a ratării*, *a eșecului*.

Această „experiență trăită", numită existențială, pare să conste la Jaspers într-o percepție a fragilității ființei umane, în experiența „ființării spre moarte" la Heidegger, în aceea a greței (nausée) la Sartre.

Din descripția fenomenologică a statutului ontologic uman rezultă și o altă determinație caracteristică, proprie *existenței-pentru-sine* și numai acesteia. *Existența-în-sine* — existență plenitudiară, masivă, nefisurată — posedă, prin definiție, și o esență. Aceasta nu-i poate lipsi. Dacă i-ar lipsi, ea n-ar mai fi *în-sine*. Pe de altă parte, tocmai pentru că este o existență plenitudiară, în care nu este cuprinsă negația, ea este imobilă, „scapă temporalității". La nivelul uman însă existența precedă esența.

Numai în *existența-pentru-sine*, în miezul căreia se află neantul, negația, fisurarea, sînt posibile mobilitatea, „devenirea", posibilul. Ca existență deficitară (*manquée*), ea tinde cu necesitate să devină o existență plenitudiară. *Prezență-de-sine*, ea caută să devină *sinteză-cu-sine*, aspiră să devină o *existență-pentru-sine-în-sine*. Tocmai prin această mișcare, inclusă în dimensiunile temporalității, „omul se face", își dobîndește esența sa. El este liber să și-o aleagă. El se definește tocmai prin această

libertate — țîșnire originară din neant. Libertarea umană „precedă esența omului și o face posibilă, esența existenței umane se găsește în libertatea sa".

Prin determinarea libertății ca element constitutiv al existenței umane, ca prezență efectivă în lume lipsită însă de esență, semnificația tezelor existențialiste se strămută de pe planul ontologic pe cel etic ; omul, care *este* o pură existență singulară și contingentă, nu devine ca atare, nu-și dobîndește esența decît în măsura în care și-o alege. Libertatea lui este absolută și singur decide dacă, angajîndu-se, va fi bun sau rău.

„Existența în sensul modern — scrie Merleau-Ponty — este mișcarea prin care omul este în lume, se angajează într-o situație fizică și socială care devine punctul său de vedere asupra lumii..." [9].

Singur, aruncat în lume, aducînd cu el neantul, omul se află în fața unei alternative absolute, în fața unui „sau-sau" absolut, cum se exprimă Kierkegaard, iar pentru a-și depăși situația, el trebuie *să aleagă*. „În măsura în care aleg, exist, dacă nu aleg, nu exist", spune Jaspers. „On n'est pas, on s'est" ! scrie E. Lévinas. „Pentru realitatea umană nu există diferență între a exista și a se alege", spune Sartre.

Existența este concepută, după cum s-a putut vedea, într-o manieră absolut *actualistă*. Ea nu *este* niciodată, ci ea se creează pe sine însăși în libertate, ea *devine*. Ea este transcendentă, ea este *proiect*. Iată de ce la existențialiști existența coincide cu temporalitatea.

(Între acest actualism și acela al filozofiei vieții există o diferență : în timp ce existențialiștii consideră omul ca o *subiectivitate pură*, reprezentanții filozofiei vieții îl considerau ca o manifestare a unui curent vital mai vast, cosmic — cum se întîmplă la Bergson de exemplu. Mai mult, subiectivitatea este înțeleasă într-un sens *creator* : omul se creează în mod liber pe sine însuși, el *este* libertatea sa.)

În felul acesta, printr-o teză a cărei tentă de raționalitate nu poate fi negată, existențialiștii consideră că au fundamentat teoretic redobîndirea demnității omului ca ființă absolut liberă. Posibilitatea de „a se proiecta" în viitor, ca rezultat al unei alegeri totalmente nedeterminată, reprezintă pentru existențialiști tocmai libertatea, această însușire fundamentală a existenței specific umane datorită căreia omul poate „să devină ceea ce este". Teza existențialistă a primatului existenței asupra esenței a fost transformată, astfel, în însuși temeiul libertății. În *L'existentialisme est un humanisme*, J. P. Sartre scrie : „Dacă într-adevăr existența precedă esența..., nu există determinism, omul este liber, libertate. Nu avem nici înapoia noastră, nici înaintea noastră justificări și scuze. Sîntem singuri, fără scuze. Este ceea ce aș exprima spunînd că omul este condamnat să fie liber. Condamnat, fiindcă el nu s-a creat pe sine însuși și, de altfel, totuși liber, deoarece el este responsabil de tot ceea ce face" [10]. Sfera acestei responsabilități este atît de întinsă, încît, potrivit existențialiștilor, „fiecare din actele noastre pune în joc tîlcul lumii întregi și rostul omenirii în univers", după cum se exprimă Foulquié. Tocmai această dilatare maximă a responsabilității constituie argumentul cu care existențialiștii caută să demonstreze umanismul deplin al propriilor lor concepții.

---

[9] M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 143.
[10] J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946, p. 36—37.

III

În sfîrșit, după această expunere sumară a modului existențialist de a pune și „rezolva" problemele omului, ne rămîne să examinăm o ultimă chestiune : în ce constă succesul sau eșecul filozofiei existențialiste, consistența sau inconsistența sa teoretică și a soluțiilor propuse ?

Luată în sine, ideea de libertate, coroborată cu aceea a responsabilității omului pentru fiecare din actele sale, este prin excelență pozitivă. O filozofie autentic umanistă nu poate fi construită în afara acestor coordonate. Potențial, în aceste categorii pot fi implicate sursele unei concepții optimiste asupra destinului uman, destin care nu ar fi decît o funcție a activității libere a omului însuși. Cum spune L. Lavelle, existența umană nu poate fi nici privită, nici contemplată. Ea trebuie să fie trăită, făcută. Ea nu este niciodată spectacol, ci împlinire.

Posibilitate, *alegere*, *libertate*, *proiect*, *responsabilitate* — sînt tot atîtea concepte care pot fi așezate solid la fundamentul teoretic al unei antropologii cu un nucleu etic normativ, constructiv, eficient. Iată de ce reprezentanții marcanți ai existențialismului francez s-au ridicat nu o dată împotriva acelora care considerau că existențialismul ar fi un chietism al angoasei, ar cultiva o desperare distinsă și o doctrină nihilistă, s-ar complace în descrierea stării joase a omului.

Pot fi, așadar, acceptate pretențiile existențialiștilor înșiși potrivit cărora existențialismul a izbutit să ofere omului conștiința clară a situației lui în lume, ajutîndu-l să-și asume această condiție ? Că existențialismul, filozofie a acțiunii, este unicul și autenticul umanism ?

Ambiguitatea funciară a conceptelor existențialiste duce în impas încercarea de soluționare a problemelor abordate de existențialism.

În *Sfînta familie*, Marx arătase că umanismul real, autentic nu are „dușman mai primejdios decît *spiritualismul* sau *idealismul speculativ*, care în locul *omului individual real* pune «conștiința de sine» sau «spiritul»".[11] Situația este proprie și existențialismului. Căci, în ciuda protestului său de principiu împotriva caracterului speculativ al filozofiei, în ciuda pretenției sale de a fi cu exclusivitate o filozofie a concretului, a omului real cu „experiența sa trăită", existențialismul n-a reușit să depășească limitele metafizicii speculative, care, subjacent, a statuat un divorț între gîndire și realitate, între individul a cărui viață se reduce exclusiv la trăirile subiective și lumea care-l înconjoară. „Omul-în-situație", în raport cu ceilalți și cu lumea adică, contingent și singular, cu impulsurile sale de transcendență izvorîtă dintr-o libertate absolută, cu dreptul său de a alege în afara oricărei situații, se profilează abstract și aistoric, plutește undeva dedesubtul sau deasupra istoriei reale.

„Conceptul central de existență — scrie Herman Wein în *Cosmologie phylosophique de notre époque* —, a cărui facultate este limitată la existența umană și care nu este apanajul nici unei alte existențe a naturii, face din întreaga filozofie existențială o filozofie acosmologică a prezentului" [12].

---

[11] K. Marx și F. Engels. *Opere*, ed. a 2-a, vol. 2, București, Edit. politică, 1962, p. 7.
[12] Vezi „Revue de métaphysique et de morale", janvier-mars, nr. 1/1964, p. 80.

Această „acosmologie" proprie existențialismului este, după părerea noastră, tocmai rezultatul împingerii pînă la limită a singularizării absolute a *existenței-pentru-sine* (asemănătoare cu existența *Unicului* lui Max Stirner) și transpunerii acesteia într-un strat ontologic desprins de orice context natural și social. Între descripția fenomenologică a individului, cu bogăția ei luxuriantă de amănunte, și semnificația filozofică, teoretică existențialistă a acestor amănunte se instalează astfel, paradoxal, o adevărată ruptură, o prăpastie insurmontabilă. (De aici și distincția dintre beletristica și filozofia existențialistă, deosebirea lor de valoare.) În infinita varietate, multiplicitate a „situațiilor" sale, omul este determinat, potrivit acestei concepții, prin aceleași constante metafizice: este posesorul aceleiași libertăți fără limite, este „condamnat" să aleagă, este cuprins de angoasă în fața responsabilității pe care și-o asumă alegînd, are sentimentul absurdității lumii, al gratuității și contingenței etc. Din acest punct de vedere omul rămîne „unicul", același în descărnarea sa istorică, o alcătuire cvasistereotipă, care rătăcește, în informitatea sa, într-o lume absurdă, dar plină de roadele concrete, caleidoscopice ale unor „situații" infinite.

Însuși protestul existențialist împotriva demersurilor „clasice ale rațiunii", pentru care „a gîndi înseamnă a unifica" — după expresia lui Camus — se dovedește, astfel, în ultimă analiză, un rateu. Tendința de „a unifica" este prezentă și în gîndirea existențialistă, cu deosebirea că aceasta, repudiind metodele „clasice", raționaliste și științifice, gîndește omul sub specia aceleiași unificări, dar cu mijloacele unui raționalism deghizat și care, nu de puține ori, se convertește într-un autentic iraționalism. Noul mod de „a gîndi" omul, pe care pretind a-l fi adus existențialiștii, nu se dovedește a fi decît așa cum îl caracteriza Emmanuel Mounier, „un raționalism al iraționalului" !

În locul omului concret, real, existențialismul descrie astfel un om abstract, confecționat formal, acosmic, fără conținut și determinare istorică. Abordată de pe poziții idealist-subiective, individualiste, existența omului este redusă la existența conștiinței sale.

„A gîndi un lucru ca existent este a te gîndi pe tine însuți ca percepîndu-l" [13] — scrie Gabriel Marcel în al său *Journal métaphysique*. Această poziție este exprimată cu aceeași franchețe și de M. Merleau-Ponty : „Eu descopăr că lucrul are nevoie de mine pentru a exista. Cînd eu descopăr un peisaj, pînă atunci ascuns de o colină, numai atunci el devine cu adevărat peisaj și nu se poate concepe ceea ce ar fi un lucru fără iminență sau posibilitatea privirii mele asupra lui. Această lume care avea aerul de a fi fără mine, de a mă cuprinde și a mă depăși, eu sînt cel care o fac să fie. Eu sînt deci o conștiință, o prezență imediată în lume și nu este nimic care ar putea să pretindă că ar exista fără să fie prins într-un fel oarecare în țesătura experienței mele" [14].

Exprimîndu-și dezacordul cu formula *percipi* și a unui *percipere* de tip berkeleian, Sartre consideră că în locul lui *percipi* trebuie așezat un *percipiens*, o conștiință constituantă. În acest fel, pe terenul fenomenologiei husserliene, ar fi fost ocolită reducția conștiinței la cunoaștere, la

[13] G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1935, p. 15.
[14] M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 51.

„reprezentare", care implică introducerea în conștiință a dualității subiect-obiect și, prin expulzarea oricărui „reprezentaționism", se stabilește adevăratul raport al conștiinței cu lumea : „Conștiința este conștiința pozițională a lumii'. Într-adevăr, de astă dată raporturile nu mai sînt cognitive, ci intenționale. Dar, prin aceasta, poziția idealist-subiectivă n-a fost prin nimic depășită.

Iată de ce, deși existențialiștii susțin că omul, aruncat în lume, se află întotdeauna înlănțuit în *situație*, aceasta nu înseamnă o renunțare la poziția priorității subiectului față de obiect.

Căci libertarea omului, în această filozofie, nu constă numai în depășirea situației printr-o alegere nedeterminată, ci și în „constituirea" situației.

În concordanță cu teza idealist-subiectivă (de sorginte fenomenologică) a conștiinței constituante a lumii, *situația* însăși e considerată de existențialiști ca fiind constituită de țîșnirea libertății. Căci, din această perspectivă de gîndire nu există situație decît pentru o conștiință care se degajă, se desprinde de ea printr-un efort, proiectînd să o modifice. Tocmai proiectele mele — consideră existențialiștii — sînt acelea care fac ca lucrurile să fie un obstacol sau, dimpotrivă, un instrument : eu sînt acela care — prin proiectele mele — dau sens lumii, lucrurilor, evenimentelor !

Libertatea, conceptul-cheie al meditațiilor existențialiste, fundată nu pe experiență, ci pe neant, este redusă la o simplă negație, la dreptul de a spune *nu* în orice împrejurări, la refuzul unei *situații* date. Pe temeiul unei asemenea libertăți absolute și metafizice, „alegerea", total indeterminată și ea, se confundă cu un act esențialmente gratuit, în care nu importă *ce* alegi, ci numai actul alegerii în sine.

„Sau-sau-ul meu — afirmă Kierkegaard — înseamnă, mai ales, nu alegerea între bine și rău, ci un act de alegere...". Lipsa de valoare a acestei alegeri, provenită din indiferentismul existențialist față de ceea ce alegi, este agravată de perspectiva eșecului, singura care se deschide în fața omului. „Noi sîntem condamnați la eșec", afirmă Simone de Beauvoir, iar Sartre adaugă : „Omul este o pasiune inutilă", „... toate sînt menite în principiu eșecului".

În fața eșecului, ceea ce le rămîne oamenilor este desperarea, ei „descoperind că toate activitățile umane sînt echivalente" [15].

Consecință a alegerii nedeterminate, a libertății absolute și a eșecului inevitabil, *echivalența* pe care o stabilesc existențialiștii între toate actele umane minează, din interior, orice încercare de a da o soluție problemelor antropologice. Relativismul pe care îl implică această echivalență interzice, prin definiție, stabilirea unor criterii de valoare obiective, fixarea unor norme de conduită socială ; dimpotrivă, el poate servi, din moment ce ignoră importanța pe care o au consecințele sociale ale actelor umane, drept temei justificativ arbitrarului deplin în activitatea umană !

Relativismul poate constitui temeiul celei mai facile convertiri a responsabilității în iresponsabilitate, a libertății absolute într-un destin irațional, întreaga viață umană purtînd — în această viziune — pecetea sisifică a absurdului.

---

[15] J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 271.

Distincţia dintre cele două tipuri de existenţă, operată de existenţialişti (*existenţa-în-sine* şi *existenţa-pentru-sine*), coroborată cu repudierea raporturilor cognitive dintre obiect-subiect şi analizarea acestor raporturi din perspectivă fenomenologică, a condus pe existenţialişti la răsturnarea — operată de idealism în general — a raporturilor reale dintre obiect-subiect, dintre lume şi om : lumea depinde de om (de conştiinţa lui constituantă), şi nu invers !

Omul, înzestrat cu conştiinţă, este, într-adevăr, o realitate specifică. Faptul nu-l contestă nimeni. Dar apariţia conştiinţei umane nu marchează nicidecum o ruptură iremediabilă, o prăpastie între om şi lume, singularizarea lui ontică.

Conştiinţa umană este, ca şi omul însuşi, un produs al lumii, şi anume, produsul ei cel mai înalt. Aceasta nu-l împiedică pe om să fie, în continuare, o parte integrantă şi nu dislocată a acestei lumi şi, mai mult, mîndria acesteia (omul = ansamblul relaţiilor sociale) !

Separînd omul de natură şi de social, accentuînd cu exclusivitate asupra singularităţii, individualităţii şi subiectivităţii sale, antropologia existenţialistă şi-a barat orice cale spre cunoaşterea şi înfăţişarea multilaterală a omului, spre înfăţişarea *unei imagini complexe şi complete asupra omului.*

Ceea ce este paradoxal şi împinge antropologismul filozofic existenţialist într-un impas insurmontabil este şi faptul că, aşa cum remarca G. Gusdorf, această filozofie a rupt în principiu cu orice ştiinţă particulară despre om.

Iată de ce, chiar şi atunci cînd abordează probleme importante (şi existenţialismul abordează asemenea probleme), această filozofie le anulează prin modalitatea de a le pune şi rezolva.

Din această cauză, teoretic, opoziţia dintre marxism şi existenţialism este radicală.

În timp ce pentru existenţialism a fiinţa autentic înseamnă a te reîntoarce asupra propriei interiorităţi, pentru marxism „finţarea autentică" înseamnă a te întoarce cu faţa spre viaţă, prin inserarea acţiunii în istorie, în vederea transformării acesteia, pentru ca înseşi împrejurările istorice să devină umane. Participarea la viaţă este însăşi condiţia lărgirii orizontului personalităţii, a amploarei tot mai mari a activităţii şi gîndirii sale, a îmbogăţirii sentimentelor şi a exigenţelor omului faţă de sine. În activitatea pentru înfăptuirea celei mai raţionale societăţi — în sensul devenit posibil şi necesar ca urmare a dialecticii inerente societăţii contemporane — se găseşte şi raţiunea permanentei perfectibilităţi umane. Numai pe terenul acesta social nou, în lupta activă pentru realizarea lui, este posibilă şi aşezarea fundamentelor unei antropologii cu adevărat ştiinţifice.

Proiectul fundamental al existenţialismului, acela de a fonda o antropologie autentică bazată pe un nou mod de a concepe şi gîndi proplematica umană, s-a soldat astfel printr-un eşec.

Căutînd să înlăture din explicaţia dată omului şi situaţiei sale în lume orice element de universalitate goală, străin istoriei, existenţialismul a sfîrşit prin a se zăvorî în imanenţa conştiinţei individului rupt de istorie. Protestul său împotriva speculaţiei filozofice abstracte a sfîrşit prin a reduce bogăţia existenţei umane la monocorda şi exclusiva trăire subiectivă,

la punerea între faimoasele paranteze ale reducției fenomenologice a tuturor elementelor concrete, reale, social-istorice ale vieții umane. Antidogmatismul ei a sfîrșit prin a se converti în relativism etic. În numele libertății umane a sfîrșit prin a teoretiza contingența pură și indeterminismul. Libertatea fără lege s-a transformat într-o stihie fantastică și sterilă, într-un „blestem" și un destin irațional. Dornic să limpezească conștiința omului și a situației lui în lume, a conchis asupra divorțului principial dintre gîndire și caracterul absurd al lumii, dintre real și ireal, i-a arătat acestuia că ființarea autentică stă în refuzul lumii, în propria și însingurata sa interioritate. Intențiile umaniste s-au transformat în contrariul lor.

Eșecul nu putea fi ocolit : este consecința firească a premiselor teoretice idealist-subiective de la care a pornit existențialismul în determinarea existenței specific umane.

Se demonstrează astfel, încă o dată, că în zilele noastre umanismul real, autentic și antropologia filozofică pe care acesta o presupune cu necesitate nu pot fi construite decît pe fundamentul teoretic al unei concepții consecvent materialiste și științifice asupra societății. Problemele privind individul, fericirea și libertatea sa, comportamentul și responsabilitatea sa nu pot fi rezolvate decît dacă se ține seama de contextul social-istoric concret în care acesta se găsește, de dialectica obiectivă a raportului dintre parte și întreg, dintre general și individual, dintre societate și individ ; adică prin integrarea, și nu prin ruperea individului de generalitatea sa și, în ultimă analiză, de umanitatea sa.

Încercarea unor existențialiști de a se apropia de marxism, cum este cazul lui Sartre, este — din acest punct de vedere — încărcată de semnificații. Prin ea însăși, această evoluție marchează o autodepășire, o implicită denunțare a unor insuficiențe teoretice.

CRONICA IDEILOR

ÎMPOTRIVA ABUZURILOR FILOZOFIEI SPECULATIVE

DE

VASILE TONOIU

Teza cărții lui Piaget [1], simplă și în anumite medii banală, cum el însuși o spune în *Introducere*, este că „filozofia, conform marelui nume pe care l-a primit, constituie o « înțelepciune » (*sagesse*), indispensabilă ființelor raționale pentru coordonarea diverselor activități ale omului, dar că ea nu atinge o cunoaștere propriu-zisă cu garanții și moduri de control caracterizînd ceea ce se cheamă « cunoaștere » (p. 1). O tratare abstractă, generală și pur epistemologică s-ar grupa în jurul unor astfel de întrebări : există sau nu un mod specific de cunoaștere propriu filozofiei și care ar fi distinct de cunoașterea științifică, comportînd norme și o metodologie demne de ceea ce se cheamă „cunoaștere" ? Și, în ipoteza unui răspuns afirmativ, care sînt aceste norme și aceste criterii și care sînt procedeele de verificare la care ele conduc ? Pentru Piaget însă — care s-a confruntat de-a lungul întregii sale cariere strălucite de psiholog și epistemolog cu problema în ce condiții avem dreptul să vorbim de cunoaștere și cum s-o apărăm împotriva pericolelor interne și externe care o amenință, ce separă verificarea de speculație —, discuția asupra statutului de *sagesse* sau, dimpotrivă, de *connaissance*, propriu filozofiei, departe de a fi o chestiune de „lux sau de simplă teorie", comportă, dimpotrivă, un aspect vital, condiționînd eșecurile sau reușitele efortului a mii de cercetători, mai ales al tinerilor filozofi, pentru că, specializîndu-i de la intrarea în facultăți într-o disciplină pe care cei mai mari autori din istoria filozofiei n-au abordat-o decît după ani de cercetări științifice, „sînt incitați să creadă că ei pot intra *de plain-pied* în regiunile supreme ale cunoașterii, în timp ce nici ei și adesea nici profesorii lor n-au nici cea mai mică experiență a ceea ce este cucerirea și verificarea unei cunoștințe particulare" (p. 2—3). Problema se învederează ca fiind mult mai largă și mai gravă, întrucît este nu numai de natură epistemologică, dar și sociologică și psihologică, și se referă nu numai la condițiile activității noastre raționale, ci atinge însești „rădăcinile ideologiilor noastre". În fapt este angajată în această dez-

[1] J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1965.

Rev. filoz., **13**, *11*, p. 1415—1427, București, 1966

batere nu numai filozofia, ci un întreg ansamblu „extraordinar de puternic și complicat de influențe istorice și sociale, care fac din această filozofie o instituție școlară și universitară, cu tot ce aceasta comportă din tradiție, autoritate, canalizare a spiritelor și mai ales determinare a carierelor" (p. 3). Devenită în multe țări un soi de exercițiu spiritual de un înalt prestigiu, punerea în discuție a filozofiei pare *ipso facto* a face dovada unui pozitivism limitat sau a unei incomprehensiuni congenitale. Desigur, filozofia „are rațiunea ei de a fi, și trebuie chiar să recunoaștem că orice om care n-a trecut prin ea este în mod incurabil incomplet" (p. 4). Pentru a pune însă în discuție chestiunea de a ști dacă filozofia atinge sau nu o cunoaștere în sensul deplin al cuvîntului, e nevoie, în starea actuală a instituțiilor și a opiniilor, de „un curaj filozofic" ce riscă să se lovească de „puterile cele mai tenace și înrădăcinate ale conștiinței colective, ca și ale tuturor conștiințelor individuale pentru care gîndirea filozofică a devenit fie un succedaneu, fie un suport necesar al religiei" (p. 4).

Polemică pasionată cu tendințele gîndirii speculative de a interveni abuziv pe terenul științei în pretenția deținerii unor criterii superioare și ultime ale „adevăratului adevăr", cartea lui Piaget se prezintă ca „un strigăt de alarmă și apărarea unei poziții". Să nu se caute în ea, invită autorul, erudiție în aluziile istorice, nici profunzime în detaliul discuțiilor; „ea nu este decît mărturia unui om care a fost tentat de speculație și care a trebuit să i se consacre, dar care, după ce va fi înțeles pentru el pericolele sale, iluziile și multiplele sale abuzuri, vrea să-și comunice experiența și să-și justifice convingerile laborios dobîndite" (p. 7).

Piaget ne-a obișnuit deja din lucrări mai vechi cu o anumită reacție față de filozofia ce se vrea pură și autonomă. În *Introducere în epistemologia genetică*, după ce notează că filozofia are ca obiect totalitatea realului, autorul adaugă: „Îmbrățișînd totul, ea nu dispune cu titlul de metodă proprie decît de analiza reflexivă". Dimpotrivă, o știință își dă „un obiect limitat, și nici nu debutează ca disciplină științifică, decît cu reușita unei atare delimitări. Urmărind soluția chestiunilor particulare, ea își construiește una sau mai multe metode specifice, permițînd a reuni noi fapte și a coordona interpretările în sectorul de cercetare pe care în prealabil l-a circumscris"[2]. Invocînd pe Descartes (să se acorde reflexiei filozofice o singură zi pe lună, în rest să practicăm experiența și calculul), Piaget ironizează mentalitatea acelora care, ignorînd cercetările din științele particulare și încredințîndu-se exclusiv „decretelor geniului" unor filozofi de mare autoritate, își închipuie că reflexia filozofică constituie o specialitate ca oricare alta. I se pare — și pe drept — suspect aerul de securitate cu care filozofii vorbesc despre percepții fără să fi măsurat vreodată în laborator un prag diferențial, sau discută rezultatele științelor exacte „fără a cunoaște prin experiență personală nici o tehnică de precizie".

Mai tîrziu, în 1954, revista „Dialectica" [3] îi oferă prilejul confruntării cu poziția fenomenologică speculativă a lui Mièville. Acesta îi obiecta lui Piaget că identitatea n-ar deriva din reversibilitatea operațiilor intelec-

---

[2] J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, vol. I, Paris, P.U.F., 1950, p. 7 și urm.

[3] J. Piaget, *Inconditionnés transcendentaux et épistémologie génétique*, în „Dialectica", 1954, nr. 29.

tuale, ci ar furniza acesteia din urmă o condiție prealabilă transcendentală. „Epistemologia genetică — notează aici Piaget — nu e o analiză abstractă a principiilor prime : ea se plasează *in medias res*, în prezența unor subiecți vii de toate nivelele de dezvoltare și se întreabă cum se petrec *în fapt* lucrurile în formarea sau creșterea unei cunoștințe (...)" (p. 6). „... Înainte de a vedea copii, eu aș fi raționat ca Mièville sau ca E. Meyerson : aș fi admis că subiectul postulează A = A prin faptul însuși că gîndește. Dar studiul dezvoltării mintale m-a condus la constatarea că identitatea are mai puțină putere la anumite nivele decît la altele" (p. 7). Din punct de vedere genetic, identitatea, departe de a fi o condiție prealabilă formală, reprezintă rezultatul unui proces dinamic de organizare și echilibrare operatorie. Ceea ce contestă Piaget de pe pozițiile epistemologiei sale genetice este legitimitatea unor metode „de supraviziune" transcendentală care ar permite a ieși din orice situație determinată de cunoaștere pentru a viza din afară condițiile ultime ale cunoașterii, întrucît „înseși instrumentele acestei metode sînt produse mintale sau sociale".

În 1961, reluînd răfuiala cu „filozofii" (cu precădere cei de inspirație fenomenologică), Piaget scrie : *Défense de l'épistémologie génétique contre quelques objections « philosophiques »*[4]. Împotriva fenomenologiei, care opune unui „genetism fără structuri un structuralism fără geneză", reținem ca centrală teza sa după care „e imposibil să atingem structurile sau activitățile subiectului independent de acțiunile sale asupra obiectelor și de rezistențele acestora și e imposibil să atingem obiectele independent de activitățile subiectului" (p. 483) ; prin aceasta sînt depășite deopotrivă idealismul și empirismul „în favoarea unei dialectici a subiectului și obiectului". Piaget nu ocolește chestiunea mai delicată ținînd de o anumită etică intelectuală. Este vorba de aceeași intervenție facilă a unor filozofi în probleme referitoare la fapte a căror abordare reclamă competență, „presupune o inițiere, adică o tehnicitate cîștigată laborios, norme proprii comune colectivității cercetătorilor (de toate opiniile filozofice) și elaborîndu-se în funcție de cercetarea însăși",[5] — acei filozofi care „își permit... fără cea mai mică jenă și cel mai mic scrupul de conștiință intelectuală să tranșeze dintr-o trăsătură de condei cele mai grave chestiuni de fapte, acelea care pentru un cercetător avînd simțul responsabilității presupun ani de cercetări" [6].

Așadar, cartea mai nouă ce urmează să o înfățișăm este în ordinea amintitelor „profesiuni de credință" înmănuncheate într-o pledoarie plină de vervă pentru valoarea efortului științific și dreptul său de a se prezenta în cîmpul cunoașterii ca prin sine legitim și autentic. Impresia, la capătul lecturii, este de a fi scris-o „dintr-o răsuflare". Și dacă, istovindu-și „focul", Piaget ar fi putut spune *dixi et salvavi animam meam !*, cititorul „specialist" în filozofie va rămîne cu pedagogia a ceea ce s-a numit asceza adevărului.

★

„Falsul ideal al unei cunoașteri supraștiințifice", așa intitulează Piaget unul din capitolele centrale ale lucrării sale. Este vorba de ideea la

---

[4] „Revue philosophique de la France et de l'étranger", nr. 4, octombrie-decembrie 1961.
[5] J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, p. 29.
[6] „Revue philosophique de la France...", nr. 4, octombrie-decembrie, 1961, p. 488.

care au ajuns unele filozofii ale secolului al XIX-lea, după care ele ar fi în posesiunea unui mod sui-generis de cunoaştere, superior celui al ştiinţei. Între cauzele care, după Piaget, au dus la această idee, reţinem : a) căutarea absolutului. Nevoia de absolut supravieţuind criticii kantiene, o serie de continuatori ai lui Kant au căutat în structurile apriori nu un tablou epistemologic al condiţiilor cunoaşterii, ci expresia unei puteri proprii gîndirii filozofice, care, determinînd instrumentele prealabile necesare ştiinţei, se plasează deasupra acesteia. Poziţia supraştiinţifică se constituie aici prin delimitare de nivele. Cunoaşterea ştiinţifică este fixată apriori în anumite limite constitutive „fenomenului" şi se caută fundamentele unui atare mod de cunoaştere pentru a atinge unul de nivel superior. Trebuie să distingem aici între procesul de diferenţiere a nivelelor propriu însăşi cunoaşterii ştiinţifice şi o diferenţiere de nivele speculativă în favoarea unei gîndiri filozofice para- sau supraştiinţifice. Cea dintîi diferenţiere, angajînd schimbări de plan sau de nivel, face ca de pildă, „fenomenul iniţial" din fizica experimentală de-a lungul fizicii teoretice (stabilirea legilor şi explicarea lor cauzală sau deductivă) şi apoi al fizicii matematice să fie integrat într-un univers conceptual, cuprinzînd nu numai realul, ci ansamblul posibilelor (vezi analizele lui A. Lichnerowicz şi S. Bachelard). De asemenea, cînd „o ştiinţă ca matematicile înglobează în domeniul său propria sa epistemologie sub forma unei analize sistematice şi ştiinţifice a fundamentelor sale, e clar că o aceeaşi disciplină îşi multiplică astfel din interior propriile sale nivele de construcţie şi de reflexie" (p. 114). Aşadar, însăşi evoluţia cunoaşterii ştiinţifice (e o mare eroare a considera ştiinţele ca elaborate pe un singur plan) subminează demersul speculativ al închiderii ştiinţei în anumite frontiere, dincolo de care să se instituie o cunoaştere conţinînd în sine garanţia propriei sale autenticităţi ; b) romantismul, cu orientarea lui progresivă spre iraţionalism. Ştiinţele urmează un ideal de raţionalitate. Metafizica îşi propune să atingă totalitatea realului şi, dacă vrea să rămînă superioară ştiinţelor, ea trebuie să dispună de un mod de cunoaştere care atinge însuşi iraţionalul = intuiţia în sens transcendental (Schelling, Bergson ş. a.), o intuiţie primordială a ceea ce este imediat trăit. Este vorba de iluzia psihologică a căutării unui început absolut al cunoaşterii într-o elementară luare de conştiinţă. Piaget critică această iluzie fixată de Merleau-Ponty în celebra teză iraţionalistă : tot universul ştiinţei este construit pe lumea trăită. În acest fel, în realitate pierdem posibilitatea de a funda ştiinţa, căci „propriu gîndirii ştiinţifice este de a se îndepărta mereu mai mult de această lume trăită, contrazicînd-o, în loc s-o utilizeze". Adevăratul punct de plecare al universului ştiinţei, precizează Piaget, este de căutat „în lumea acţiunilor, şi nu a percepţiei detaşate de contextul său motor şi practic, căci operaţia gîndirii prelungeşte acţiunea..." (p. 121)* ; c) un motiv de ordin sociologic cu un mare efect în opinia publică filozofică : filozofia fixată instituţional într-o facultate tot mai străină de spiritul ştiinţelor pozitive (Piaget are în vedere mai ales starea de lucruri din Franţa). Iniţierea directă în diferite discipline filozofice (filozofia ştiinţelor fiind o simplă specialitate alături de altele), fără o preparare ştiinţifică prealabilă, conduce la habitudini de gîndire care favorizează convingerea într-o independenţă radicală a cu-

* Paginile din paranteză sînt din *Sagesse et illusions de la philosophie.*

noașterii filozofice. Dintre reprezentanții teoretizării dualismului : cunoaștere „pozitivă" și cunoaștere filozofică, de esență superioară celei dintîi, Piaget analizează pe larg concepțiile lui Bergson și Husserl. După cum se știe, Bergson instituie faimoasele antiteze (materie-organizare vie, inteligență-instinct, spațiu-timp, acțiune, limbaj... — viață interioară etc.) pentru a justifica ideea că primul lor termen se pretează la o cunoaștere rațională (proprie științelor), iar celălalt reclamă un mod diferit de cunoaștere. Pe baza cuceririlor moderne ale științei, Piaget demonstrează caracterul artificios al unor astfel de antiteze. Astfel, în 1907 (cînd apare *L'évolution créatrice*), numai două poziții păreau posibile : a) reducerea vitalului la o fizico-chimie concepută ca definitivă ; b) o teorie specifică a fenomenelor vitale, reluare a vitalismului clasic în lumina noilor fapte încă neexplicabile de fizico-chimia cunoscută atunci. Datorită insuficiențelor notorii ale explicațiilor mecaniciste din acea vreme și a renașterii vitalismului (senzaționala conversiune a lui Driesch), părea rezonabil a opta, cum face și Bergson, în favoarea vitalismului. Ulterior însă s-au produs evenimente științifice remarcabile : a) marile transformări ce au avut loc în fizică și chimie au arătat că o fizico-chimie a vieții înseamnă în același timp o îmbogățire a fizicii și chimiei în așa fel, încît se asistă de fapt la o asimilare reciprocă, și nu la o reducție în sens unic ; b) renunțarea la alternativele clasice mecanism-vitalism, hazard-finalitate, în favoarea unor concepte sintetice mai suple, impuse mai ales de modelele ciberneticii biologice. După Bergson, inteligența nu poate ajunge la o cunoaștere adecvată decît a materiei și a spațiului. Singurul mod de cunoaștere adecvată a vieții și duratei „pure" ar fi instinctul, fie singur, fie prelungit în intuiție. Piaget respinge această restrîngere a puterilor inteligenței ca necorespunzînd faptelor de observație. Cînd Bergson compară modul cum gîndirea construiește continuul și mobilul cu procedeul cinematografic — spune Piaget —, el raționează ca și cum inteligența s-ar reduce la imaginea mintală (realmente statică și inaptă a capta continuul), uitînd total *operațiile*, ce poartă în mod esențial asupra transformărilor, și nu numai asupra stărilor. Inteligența nu-i rodul doar al acțiunii asupra materiei (în sens bergsonian : solidul inert), ci ea procedează de la acțiune în general și de la coordonarea generală a acțiunii. Cunoașterea metafizică ar fi o cunoaștere sui-generis pretinde Bergson, ireductibilă la cunoașterea științifică. Mijlocul ei ar fi intuiția sau instinctul luînd cunoștință de el însuși și atingînd direct realitățile proprii vieții (durata pură, munca creatoare a conștiinței). La această intuiție a vitalului s-ar ajunge introspectînd conștiința despuiată de armătura superficială dar tenace a habitudinilor datorate acțiunii asupra materiei, limbajului și vieții sociale, pentru a coborî în sine pînă la regiuni vecine cu visul sau cu inconștientul creator — aceste zone adînci care răsfrîng elanul vital în spiritualitatea și devenirea sa. În fond, observă pertinent Piaget, intuiția bergsoniană este produsul unei inteligențe rafinate, al reflexiei care elaborează modelul duratei prin complicate disocieri și abstrageri. Durata pură nu este un fapt empiric cum îi reproșează Sartre lui Bergson, ci „produsul unei fabricări intelectuale deosebit de avansate" (p. 139), care n-are în realitate nimic dintr-un punct de plecare prim și care nu se învederează ca un mod de cunoaștere sui-generis și propriu metafizicii.

Husserl justifică necesitatea unei cunoașteri filozofice autonome supraștiințifice prin ideea nivelelor în profunzime. Pentru același obiect

și în același domeniu, el vrea să degaje sub nivelul spațio-temporal propriu științei un univers de esențe obținute prin reducții sau puneri între paranteze, unde filozofia ar fi suverană. „Matematicianul, fizicianul, astronomul însuși — spune Husserl — n-au nevoie, pentru a-și duce cu bine lucrările lor științifice cele mai considerabile, de a vedea din plin *ultimele fundamente* ale activității lor, și, deși rezultatele obținute posedă, pentru ei și pentru alții, forța unei convingeri raționale,totuși ele nu pot ridica pretenția de a fi demonstrat ultimele premise ale concluziilor lor, nici de a fi explorat principiile pe care se sprijină pertinența metodelor lor" [7]. Această „stare de imperfecțiune" a tuturor științelor ar justifica, după el, posibilitatea și necesitatea unei filozofii a ultimelor fundamente care, așa fiind, trebuie să conțină în sine propriul și ultimul său fundament. Refuzînd a lua ca punct de plecare dualismul subiectului și obiectului, Husserl consideră că dat fundamental este „fenomenul" ca interacțiune indisociabilă a celor două. Dar această interacțiune Husserl nu o cercetează sub unghiul fecund al psiho- și sociogenezei cunoașterii ; metoda lui constă în a pleca de la interacțiunea subiectului și obiectului (conștiința în raportul său cu lumea) și a-i face o analiză intrinsecă abstractă în afara istoriei reale a cunoașterii. Prin metoda sa fenomenologică, Husserl urmărea să dea o analiză nu a „faptelor" de conștiință, ci a „formelor" conștiinței atingînd obiectele, acestea din urmă rămînînd indisociabile de actul conștiinței care le conferă o „semnificație" sau le unește „intențional". Dacă ar fi urmat o cale istorică și genetică, el ar fi simțit nevoia, spune Piaget, de a lega aceste „forme", „intenții" sau „semnificații" de schemele acțiunii și astfel, fără a se fi neglijat de loc „actele de conștiință", și-ar fi lărgit terenul analizei. Husserl însă, din perspectiva sa anistorică, rămînînd doar în planul subiectivității, caută aici experiențe originare din care purced începuturile cunoașterii și ajunge astfel la ipoteza unei *lumi trăite* (*lebenswelt*), anterioară oricărei reflexii și matrice a oricărei cunoașteri. Cum însă cunoașterea și „formele" sale își găsesc doar punctul de plecare în această experiență originară, fără a fi conținute dinainte în ea, „ne putem întreba dacă acest punct de plecare constituie realmente un început prim și dacă obligația de a postula acest absolut nu se datorează cumva închiderii, prin *metodă*, în cercul subiectivității" (p. 212). În urma acuzațiilor de psihologism aduse de catre matematicieni *Filozofiei aritmeticii* (îndreptățite, căci aici Husserl vrea să dea o justificare operațiilor aritmetice prin operații mintale), Husserl se convertește la „cultul adevărurilor intemporale". În această cotitură, notează Piaget, Husserl n-a înțeles două lucruri esențiale : a) fără a cădea în psihologism (trecerea de la fapt la normă), el putea face în continuare psihologie, dar cu condiția de a avea conștiința clară a faptului că se ocupă cu o aritmetică „naturală" (așa cum se constituie ea în planul achizițiilor mintale ale subiecților), fără nici o pretenție de a legifera în logica numerelor. Modelele logistice pe care să le fi limitat strict la ceea ce se găsea în sfera sa de cercetare le-ar fi putut compara apoi cu modelele abstracte construite de Frege, Schröder etc., și în acest caz ar fi fost vorba de un studiu interdisciplinar pe deplin legitim. Această neînțelegere

[7] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. I, Paris, P.U.F., 1959, trad. Hibert Elie, p. 8 (subl. ns.).

l-a dus la ignorarea posibilităţilor psihologiei ; b) Husserl, părăsind psihologismul, s-a întrebat cum, plecînd de la interacţiunea subiect-obiect în sînul fenomenului, putem atinge adevăruri intemporale. Şi raţionează astfel : subiectul psihologic prin el însuşi nu accede la această lume a esenţelor, întrucît e funciar înfeudat „lumii" spaţio-temporale. Trebuie găsită o metodă de evadare din această lume şi ajunge astfel la admiterea „intuiţiilor" pure sau transcendentale, care asigură o cunoaştere filozofică autonomă, eliberată de subiectul empiric şi de ştiinţele ce i se asociază. Husserl n-a înţeles însă că acest subiect transcendental este încă un subiect şi că intuiţia pură este încă activitate a unui subiect. Încît apelul la o atare intuiţie este încă psihologism. Cum remarcaseră pătrunzător logicienii şi epistemologii Cavaillès şi Beth, pentru logicianul matematician, fenomenologia este tot un psihologism (e adevărat, dezvoltat într-un alt limbaj), întrucît suspendă logica (pe care fenomenologia o voia absolută) de intuiţia unui subiect transcendental. Problema eliberării de spaţio-temporal o întîlneşte orice studiu al formării şi dezvoltării noţiunilor şi operaţiilor intelectuale — şi Piaget, din punct de vedere psihogenetic, îi găseşte explicaţii supuse controlului prin fapte. Reversibilitatea operaţiilor logico-matematice, care permite înţelegerea intemporalităţii lor, apare la subiect într-o etapă relativ tîrzie a psihogenezei (7—8 ani). Un subiect de 4—5 ani, inapt intelectualmente de compoziţie aditivă, asistînd la desfacerea unei colecţii de 10 beţe în două colecţii de 4 şi 6 beţe, va gîndi că cele două conţin mai multe elemente decît totalitatea din care s-au format, epuizînd-o. Postulatul că totul echivalează cu suma părţilor, care se impune conduitelor mintale ale subiecţilor ceva mai tîrziu, presupune operaţiile de adunare, iar aceste operaţii presupun reversibilitatea. Atingerea de către subiect a fazei cînd recunoaşte imediat, prin forţa constrîngătoare a unei necesităţi logice, conservarea, de pildă, a valorii numerice pune psihologiei genetice o problemă asemănătoare cu cea formulată de Husserl : cum se explică această „reducţie fenomenologică", această emancipare de „lumea" spaţio-temporală. Altfel zis, cum s-a putut elibera operaţia de ireversibilitatea temporală. Piaget a fost în aşa măsură frapat de această problemă cînd a întrevăzut-o prima dată, încît a încercat mai întîi s-o rezolve recurgînd la ipoteze ad-hoc şi stranii, cum ar fi : a) intervenţia în cazul reversibilităţii operatorii a unor transmisii nervoase cvasiinstantanee a căror viteză superioară ar permite anularea timpului ; b) sau a unui antihazard, care ar suprima în gîndirea copilului creşterea entropiei legate de ireversibilitatea generală a conştiinţei individuale spontane. Această mărturie plină de interes epistemologic îngăduie o observaţie de principiu : în genere o problemă nouă ce surprinde brusc în condiţiile lipsei întregului material explicativ provoacă strămutarea ei din cîmpul delimitat al cunoaşterii care a produs-o (cu toată tehnicitatea specială pe care o angajează) pe un plan abstract şi masiv, ceea ce suscită un întreg şi complicat sistem al valorizărilor, imaginaţie speculativă şi invenţie fastidioasă. Abia după *reluarea* în studiu a materialului de observaţie şi a raţionamentelor care l-au condus la această problemă, Piaget a renunţat la aceste *spéculations farjelues*, căutînd soluţia în disocierea unor nivele în activităţile subiectului : a) ireversibilitatea e legată de conştiinţa subiectului individual, care, „centrînd totul pe acţiunea proprie şi pe impulsiile subiective ce o însoţesc, e antrenată de fluxul evenimentelor interne şi externe şi dominată de configuraţiile aparente"

(p. 149); b) descoperirea reversibilităţii operatorii marchează constituirea *subiectului epistemic*, care „se eliberează de acţiunea proprie, în favoarea coordonărilor generale ale acţiunii...". Iată de ce Husserl nu e autorizat să surghiunească arbitrar psihologia în „lumea" spaţio-temporală, căutînd, pentru a o transcende, alte metode, supraştiinţifice. Marea lacună a fenomenologiei — observă just Piaget — este neglijarea completă a punctului de vedere istoric şi genetic, plasarea în perspectiva începuturilor absolute.

Intuiţia lui Bergson şi Husserl se vrea o fuziune indisociabilă între fapt şi normă, între aplicarea adecvată la obiect şi evidenţa ei ireductibilă. Or, criza modernă a intuiţiei în cunoaşterea ştiinţifică (de exemplu în geometrie) a dus la o specificare nouă a componentelor „intuiţiei iniţiale", cea ţinînd de lumea fizică a obiectului şi cea aparţinînd deducţiei algoritmice. Plecînd de la această realitate, Piaget face profunde obiecţii „intuiţiei" filozofiilor supra- sau paraştiinţifice. Husserl consideră indisociabile componentele intuiţiei, pentru că aceasta din urmă se sprijină pe o interacţiune indisociabilă a subiectului şi obiectului creatoare de „fenomen". Sofismul se învederează şi ţine tocmai de lipsa perspectivei istorice şi genetice. Din faptul că fenomenul (obiectul aşa cum se prezintă el cunoaşterii umane) rezultă dintr-o legătură indisociabilă între subiect şi obiect nu decurge că *intuirea* fenomenului comportă o legătură indisociabilă între elementele normative ale subiectului şi elementele-de-fapt relative la obiect. Intuirea fenomenului, ca toate activităţile subiectului, e supusă jocului adevărului şi erorii. Şi chiar dacă se admite că fenomenul este interior conştiinţei, ca ceva primitiv, imediat, problema nu se schimbă, căci un dat primitiv poate fi mai puţin adevărat şi mai înşelător decît ceva care este elaborat. Cînd se pretinde deci că intuiţia este simultan „contact cu obiectul" şi „evident adevărată", e legitim să se ceară o dublă probă, de fapt şi de justificare normativă, ceea ce ne trimite la experienţă şi deducţie. Prin această „vărsare" a intuiţiei „primitive" în verificare experimentală şi deducţie nu se sacrifică interacţiunea subiectului şi obiectului (în planul cunoaşterii). Dar substituind ideii arbitrare a unui început absolut ideea dialectică a unei constante deveniri, istoria ştiinţelor şi psihogeneza demonstrează că această interacţiune indisociabilă dintre subiect şi obiect trece de la o fază de nediferenţiere la o fază de coordonare. Decentrarea progresivă a subiectului duce la depăşirea situaţiei în care eul se ignoră ca eu şi în care subiectivul şi obiectivul sînt inextricabil amestecaţi (ceea ce ne-o arată începuturile istoriei ştiinţelor şi ale psihogenezei) şi comportă o dublă mişcare: de exteriorizare, tinzînd la obiectivitatea fizică, şi de interiorizare, tinzînd la coerenţa logică-matematică.

Iluzia centrală a filozofilor ce tind la o formă supraştiinţifică de cunoaştere — încrederea în diverse feluri de intuiţii — Piaget o explică ingenios şi profund: „. . . din faptul că există un ansamblu de valori vitale, a căror estimare axiologică depăşeşte frontierele cunoaşterii ştiinţifice, şi din faptul că aceste valori corespund de altfel la intuiţii specifice, străine cunoaşterii existenţei, dar constitutive unor atare valori tocmai în calitatea lor de valori vitale, se conclude de aici că aceste instrumente intuitive, perfect legitime ca surse de evaluare, pot servi deopotrivă ca instrumente de cunoaştere. . . a adevărului. Se uită astfel că adevărul nu dobîndeşte valoarea sa proprie decît încarnîndu-se în reguli obligate de

verificare și i se aplică procedeele intuitive al căror caracter specific este de a nu fi utilizabile decît în accesul la valori trăite, iar nu cognitive" (p. 160). Reținem, cu acest prilej, o problemă ce merită a fi adîncită: faptul că filozofia abordează necesarmente planul strict al cunoașterii (raportul cognitiv cu existența, inclusiv cea umană) în domeniul coordonării generale a valorilor. De unde o nelipsită, explicit sau implicit, dimensiune etică a filozofiei, prin care aceasta se centrează în jurul unei eterne problematici umane, evident supusă și ea istoricității, privind destinul, sensul și valoarea omului în lume, în lumea naturală și umană, sens și valoare fixate în funcție de diferite moduri istorice și sociale de valorizare a umanului. Reținem de asemenea și că la această valorizare cooperează, alături de celelalte modalități de obiectivare a omului, și cea propriu-zis cognitivă, fixată mai ales în forma ei superioară, a cunoașterii științifice. Sub acest raport al valorizării, filozofia se învederează și ca o formă particulară de *expresie*, care nu numai că comunică informație, dar vehiculează și atitudini, este expresivă, prin urmare, nu numai în raport cu un conținut ideatic „finit", dar și cu întreaga personalitate a gînditorului și cu modul lui de a răsfrînge o istorie concretă care l-a produs.

Nevoia de a încorpora în orizonturile filozofării și alte tărîmuri decît cele circumscrise de experiențele cognitive ale științelor ne-o comunică un filozof plin de vocație care a fost G. Bachelard, în termeni de o cuceritoare francheță: „Venisem la filozofie prin matematici, fizică și chimie, dar nu eram pe deplin fericit. Ce-mi lipsea oare? Nu-mi dădeam seama. Într-o zi, la Dijon, în timpul lucrărilor practice, un student făcu aluzie la «universul pasteur-izat» al d-lui Bachelard. Ceea ce a fost pentru mine o adevărată iluminare: un univers pasteur-izat este steril, trebuia să introduc în perspectiva mea *la pullulation et le grouillement infini des microbes*, într-un cuvînt viața. Astfel mi-am completat universul printr-o filozofie a imaginației și poeticii". Dar tot Bachelard, în magistralele sale psihanalize ale cunoașterii obiective (științifice), ne atrage atenția asupra „obstacolelor epistemologice" pe care ea trebuie să le învingă pentru a se putea constitui: „sursa inițială este impură; evidența primă nu este un adevăr fundamental. În fapt, obiectivitatea științifică nu este posibilă decît dacă am rupt mai întîi cu obiectul imediat, dacă am refuzat seducția primei alegeri, dacă am oprit și contrazis gîndurile ce nasc din prima observație" [8]. „*Loin de s'émerveiller, la pensée objective doit ironiser. Sans cette vigilance malveillante, nous ne prendrons jamais une attitude vraiment objective*" (p. 10). Spiritului poetic expansiv, el îi opune spiritul științific taciturn pentru care „antipatia prealabilă este o sănătoasă precauțiune". Anumite teme, cum ar fi cea a focului, fac așa de dificilă, la atîtea spirite, o atitudine strict științifică, tocmai datorită puterii primei seducții, a excitării lui *l'homme pensif* în detrimentul celui *penseur*, ceea ce face ca reveriile să înlocuiască gîndirea, „poemele să ascundă teoremele", intuițiile personale să se amestece cu experiențele științifice. O gîndire obiectivă, științifică trebuie să bareze tentația „valorizărilor primitive", „a adeziunilor simpatetice", „a reveriilor nonșalante" care lucrează neîncetat în om, „în ciuda succeselor gîndirii elaborate, împotriva a ceea ce ne învață experiențele științifice" (p. 14). De aceea, pentru a

[8] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, dixième édition, Gallimard, 1938, p. 9.

smulge spiritul din „narcisismul pe care i-l dă evidența primă", pentru a-i da „alte asigurări decît posesiunea, alte forțe de convingere decît căldura și entuziasmul" (p. 15), a-l face, prin urmare, psihologicește apt de asceza pe care o reclamă cucerirea adevărului obiectiv, este foarte util — spune Bachelard (nu fără a o ști, sînt sigur, și dintr-o experiență proprie) — ca fiecare să încerce distrugerea în el însuși a unor convingeri nediscutate, să se debaraseze de rigiditatea habitudinilor formate în contact cu experiențe familiare. Căci găsim, într-o analiză psihoepistemologică, la baza multor noțiuni (foc, apă, aer, pămînt, soare, vin, sînge, totalitate, sistem, element, substanță, evoluție etc.) o serie de valorizări eterogene și indirecte de un evident ton afectiv. Sub teorii găsim convingeri adesea ingenue, lumini parazite, „care tulbură legitimele claritații pe care spiritul trebuie să le strîngă într-un efort discursiv" (p. 17). Și el își invită cititorii la exercițiul : *se moquer de soi-même*, căci orice progres în cunoașterea obiectivă cere, pe plan psihic, această disponibilitate spre „ironie autocritică". Cunoașterea vulgară, comună (masivă și impură, insuficient supusă unei normativități și tehnicități formulate explicit de practica cercetării), în afara aspectului său de „orizont inalienabil", care se încorporează efectiv și participă la dialecticile ce-i conferă atît valabilitate, cît și caracter sumar și revizibil (acest aspect este ignorat de Bachelard ; Gonseth îl analizează pe larg), comportă și viciul de a opera foarte adesea într-o „perspectivă inversă" mersului obiectiv al cunoașterii științifice. Și în acest caz ea reprezintă un adevărat „obstacol epistemologic".

Toate aceste considerații sînt perfect valabile și pentru filozofie, atunci cînd o considerăm din punctul de vedere al cunoașterii obiective, al valori ei de adevăr, la care pretinde și pe care în concepția materialist-dialectică trebuie s-o realizeze, evident nu în sensul de adevăr definitiv, absolut. Principial vorbind, în planul strict al cunoașterii nu există deosebire de natură între problemele științifice și cele filozofice, ci doar în gradul lor de delimitare și în tehnicitatea abordării lor. Ineficacitatea în planul cunoașterii științifice a unei filozofii ce se vrea supraștiințifică, dominată de autoritatea geniului, a „intuițiilor" sale, Piaget o probează din plin analizînd pretențiile unor filozofi, după ce psihologia s-a constituit, în fine, într-o știință experimental teoretică ce reunește azi efortul colectiv a mii de cercetători, la o psihologie filozofică autonomă, care să o dubleze sau chiar s-o substituie. Astfel, Sartre (vezi *Esquisse d'une théorie des émotions*), care pretinde a transcende faptele în favoarea esențelor, apreciază astfel ceea ce se cheamă „fapt" în psihologie : „A atinge *faptul* înseamnă prin definiție a atinge izolatul, înseamnă a prefera, prin pozitivism, accidentul esențialului, contingentul necesarului, dezordinea ordinii. . . Psihologii nu-și dau seama că e la fel de imposibil a atinge esența acumulînd accidente ca a ajunge la unitate adăugînd la infinit cifre la dreapta lui 0,99. Dacă ei n-au ca scop decît să acumuleze cunoștințe de detaliu, n-avem nimic de spus ; simplu, nu vedem interesul acestei opere de colecționar". O asemenea apreciere, spune Piaget, dovedește că Sartre n-a călcat niciodată printr-un laborator și că n-are nici cea mai mică noțiune despre o cercetare experimentală. Așa cum e conceput de cei ce se ocupă de el, un „fapt" prezintă trei caractere : a) un răspuns la o întrebare, b) o constatare sau o lectură, c) o serie de interpretări deja implicite în modul însuși de a pune chestiunea, ca și în constatarea ca atare, și explicite în modul de a înțelege

acest răspuns dat de real întrebării puse. Într-o perspectivă net antipozitivistă de concepere a faptului, Piaget ironizează perfect legitim : „Dacă Sartre ar fi consultat pe psihologi înainte de a-i judeca în lumina geniului său, ar fi învățat că ei nu așteaptă accidentul, ci încep prin a-și pune probleme" [9]. O constatare la toate nivelele e solidară cu un sistem de interpretare. „Lectura" experienței comportă întotdeauna o întreagă structurare. Așadar, nimic din accidentul și dezordinea de care vorbește Sartre. Deosebirea fundamentală dintre psihologia științifică și pretinsele psihologii filozofice supraștiințifice se referă nu la cercetarea de către ele a faptelor și, respectiv, a esențelor, nici la ignorarea sau nu a subiectivității, a noțiunilor de semnificație și intenționalitate și nici măcar la întrebuințarea sau nu a introspecției. Deosebirea este de metodă : psihologul filozof (ca Sartre, Merleau-Ponty etc.), sub pretext că se ocupă de intuiții, esențe, intenții și semnificații, ignorează cu totul grija de obiectivitate și criteriile care o garantează, căreia îi substituie subiectivitatea, fie și genială, a sa. Acești psihologi filozofi uită, atunci cînd utilizează, de pildă, introspecția, că virtuozitatea de analiză, sinceritatea și talentul nu sînt suficiente împotriva erorilor sistematice (p. 221). Apelul la așa-zisa experiență originară (vezi Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*), anterioară reflexiei și dată în percepție, cu precizarea că, deși „tot universul științei este construit pe lumea trăită", știința n-are aceeași semnificație cu acest *vécu immédiat*, căci îl „determină" sau îl „explică", constituie unul din principalele puncte de atac ale lui Piaget. Dacă există deci construcție de la acest *vécu* la reflexiv, ce garanții avem că *vécu*-ul însuși n-ar fi și el „construit", iar nu originar. Problema veritabilă de pus aici este : care sînt condițiile prealabile ale acestei experiențe „originare" care-i permit a conferi obiectelor, actelor etc. „semnificații"? Invocarea conștiinței este aici de prisos, căci conștiința „nu-i comparabilă cu o lumină care, odată aprinsă, ar produce o lume de semnificații gata făcute sau de intenții deja orientate" (p. 214). Nu există semnificații izolate ; orice semnificație comportă un minimum de sistem sau de organizare, care reclamă, la rîndu-i, o suită de acte. La nivelul „experienței originare", al *vécu*-ului, nu avem decît raportul global al subiectului cu obiectele percepute. Semnificațiile nu sînt cu totul date, altfel întreaga cunoaștere ar fi preformată în acest contact „primar", ceea ce nu admite nici Merleau-Ponty. Așadar, „*si l'expérience vécue a un « sens » c'est donc qu'elle est solidaire d'une histoire*" (p. 214). Într-un moment t al timpului, experiența trăită a subiectului depinde de istoria sa, și anume independent de conștiința acestei istorii, ceea ce pune problema relațiilor dintre conștiință și comportament. Plasarea pe punctul de vedere al totalităților funcționale și al dimensiunilor istorice exclude dreptul de a vorbi de experiențe originare ale conștiinței ; ele nu sînt niciodată nici originare, căci au o istorie, nici pe deplin adecvate ca luări de conștiință, căci totdeauna le scapă o parte importantă a schematismului subjacent care le face posibile (luarea de conștiință, observase de mult Claparède, procedează de la intențiile și rezultatele actelor către mecanismul lor). Acea antropologie aptă a sesiza omul în totalitatea sa, a cărei lipsă o reproșa psihologia „filozofică" celei științifice, se reduce, în cazul lui Merleau-Ponty, la binecunoscuta teorie a „conștiin-

[9] J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, p. 171.

ţei ambigue". „Nu — replică Piaget cu vehemenţă —, propriu omului nu este de a fi o subiectivitate, ci de a face neîncetat o muncă, o *practică* (*praxis*), cum spune marxismul, sau « opere », cum spune I. Meyerson, şi de a o face în mod conştient, dar mai ales efectiv, pentru că în mod conştient e strunit către un rezultat" (p. 218). Chiar dacă nu este decît un ideal sau o limită, „obiectivitatea constituie totuşi una din dimensiunile fundamentale ale « intenţionalităţii » umane" (p. 219).

Găsim în această carte a lui Piaget una dintre cele mai viguroase critici aduse filozofiilor subiectiviste şi iraţionaliste ce se instituie, devalorizînd efortul onest şi dificil cerut de cunoaşterea ştiinţifică, cu titlul de cunoaştere autonomă şi suverană, garantată de intuiţii originare. . . Grav este că această pretenţie nu rămîne la o simplă şi inofensivă iluzie, ci devine „abuz şi impostură". Ceea ce necesită „o reacţie generală şi viguroasă este că această tendinţă. . . se însoţeşte azi, în mai multe şcoli filozofice occidentale, de un spirit sistematic reacţionar şi adesea agresiv faţă de ştiinţele tinere ce se limitează să-şi urmeze munca lor" (p. 283).

Nu putem fi însă de acord cu concluzia şi în acelaşi timp premisa lui Piaget după care filozofia (în genere fără nici un discernămînt) s-ar reduce la condiţia de a nu fi decît o simplă înţelepciune (*sagesse*), care, „implicînd elemente de convingere ori credinţă", rămîne doar la o reflexie speculativă subordonată în întregime personalităţii gînditorilor. Dacă aceasta corespunde cu starea de lucruri împotriva căreia se ridică (filozofia speculativă), nu înţelegem de ce ar face din această stare de lucruri un statut al filozofiei în genere. În acest caz, îndemnul lui Piaget la o iniţiere a debutanţilor în filozofie, „în practica însăşi a cercetării", contactul lor efectiv cu cercetarea ştiinţifică, şi nu numai prin confruntări de texte şi concepte, ar fi lipsit de obiect. Respingînd cu mijloacele unui polemist redutabil impresionismul, filozofia care, încredinţată intuiţiilor personale ale gînditorilor, se refuză angajării în marile experienţe colective ale cunoaşterii ştiinţifice, cărora vrea să li se substituie chiar, Piaget nu se întreabă asupra condiţiilor în care, fără a se pretinde că merge alături sau deasupra cunoaşterii ştiinţifice, într-o orgolioasă autonomie, filozofia ar putea să colaboreze în mod fecund cu cunoaşterea ştiinţifică şi, în plan de valoare, ar putea proceda la o coordonare care să satisfacă şi exigenţele de obiectivitate. Căci, dacă este realmente imposibil pentru reflexia filozofică să-şi ia ca punct de plecare anume experienţe originare, începuturi prime în mod absolut, se poate da şi o altă rezolvare problemei începutului, într-o concepţie care consideră filozofia ca deschisă experienţei umane în genere, celei ştiinţifice în particular, această experienţă însăşi rămînînd principial deschisă, cum observa F. Gonseth. Punctul de plecare al reflexiei filozofice poate fi aci originat şi aci permanent probat prin continue confruntări. Într-adevăr, „omul nu este (. . .) o fiinţă pe care numai raţiunea singură să-l poată ghida, chiar şi în filozofie" [10]; de aceea şi în filozofie e posibil şi trebuie chiar să concepem necesitatea abandonării acelor „convingeri intime" cărora experienţa, inclusiv cea ştiinţifică, le-a adus o dezminţire, de asemenea necesitatea, şi mai activă, de *a angaja* o anumită poziţie filozofică în confruntările cele mai diverse şi „în special în acelea care ar putea-o infirma" (*op. cit.*, p. 76). Sub acest raport e remar-

[10] F. Gonseth, *Philosophie néo-scolastique et philosophie ouverte*, Paris, P.U.F., 1954, p. 41.

cabilă profesiunea de credință a celui care contribuie în mod esențial, în cadrul filozofiei occidentale contemporane, la degajarea unui *Weltanschauung* modern în acord cu dezvoltarea generală a științei : „. . . Exigența fundamentală a unui adevărat realism mi se pare a trebui să fie aceea de a lua în serios angajarea creaturii în creație, de a lua în serios confruntările omului cu lumea naturală, de a lua în serios de asemenea activitatea științifică, care nu este decît o formă a acestor confruntări" (*op. cit.*, p. 42). Încît și în filozofie singura posibilitate de a transa între diferite opinii rămîne, în ultimă instanță, „în a reveni la experiență, în a accepta că eficacitatea activității noastre intelectuale face mărturie în favoarea justeței angajării noastre în realitate" (p. 85).

Fără a nesocoti funcția socială a filozofiei, așa cum o concepe marxismul, este totuși util a reflecta la conținutul și specificul plăsmuirii filozofice astăzi, cînd o parte considerabilă din ceea ce i-a alcătuit prin tradiție problematica (morala, estetica, logica, psihologia, sociologia, epistemologia. . .) tinde la o delimitare și specializare proprii științelor particulare, ceea ce la o vedere superficială ar face din filozofie un fel de „pămînt al nimănui".

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O analiză semantică a teoriei ştiinţifice

Lucrarea prof. G. Klaus *Spezielle Erkenntnistheorie. Prinzipien der wissenschaftlichen Theoriebildung* (Gnoseologie specială. Principiile formării teoriei ştiinţifice *) cuprinde o analiză semantică detaliată a relaţiei de reflectare cognitivă în ştiinţele contemporane. Problemele ridicate în scrierile anterioare de epistemologie ale filozofului german ** sînt adîncite aici cu referire la structurile de gîndire caracteristice teoriilor ştiinţifice. Ca atare, această „teorie specială a cunoaşterii" atacă un cerc de probleme care interesează deopotrivă pe cercetătorii din domeniul filozofiei şi din domeniul ştiinţelor particulare.

Orice cunoaştere este, în ultimă instanţă, *socială* şi se exprimă prin senme rostite sau scrise. Limba, au arătat Marx şi Engels constituie realitatea gîndirii. Gîndirea nu sesizează realitatea direct şi nemijlocit, ci întotdeauna cu ajutorul unor semne lingvistice care, după natura lor, sînt materiale. O caracteristică tipică a dezvoltării ştiinţelor, spune Klaus în *Introducere* o formează trecerea de la (*1*) operaţii cu lucruri la (*2*) operaţii cu idei despre lucruri şi (*3*) operaţii cu semne pentru idei (p. 14—15). De aceea, analiza semiotică, bazată pe un fundament logic-epistemologic corect, are o deosebită importanţă pentru filozofie, dar şi pentru metodologia generală a ştiinţelor.

Într-o cercetare semiotică generală trebuie să fie distinşi patru factori după Klaus:

1. obiectele reflectării raţionale (notate cu *O*);

2. semnele lingvistice (*S*);

3. imaginile raţionale (*I*) şi

4. oamenii (*H*), care produc, folosesc şi înţeleg aceste semne.

Între aceşti patru factori există, pur combinatoric, zece relaţii diadice şi conversele acestor relaţii (p. 16), notate prin:

R_1 (S, I)	R'_1 (I, S)
R_2 (S, O)	R'_2 (O, S)
R_3 (S, H)	R'_3 (H, S)
R_4 (S, S')	R'_4 (S', S)
R_5 (I, O)	R'_5 (O, I)
R_6 (I, H)	R'_6 (H, I)
R_7 (I, I')	R'_7 (I', I)
R_8 (O, H)	R'_8 (H, O)
R_9 (O, O')	R'_9 (O', O)
R_{10} (H, H')	R'_{10} (H', H)

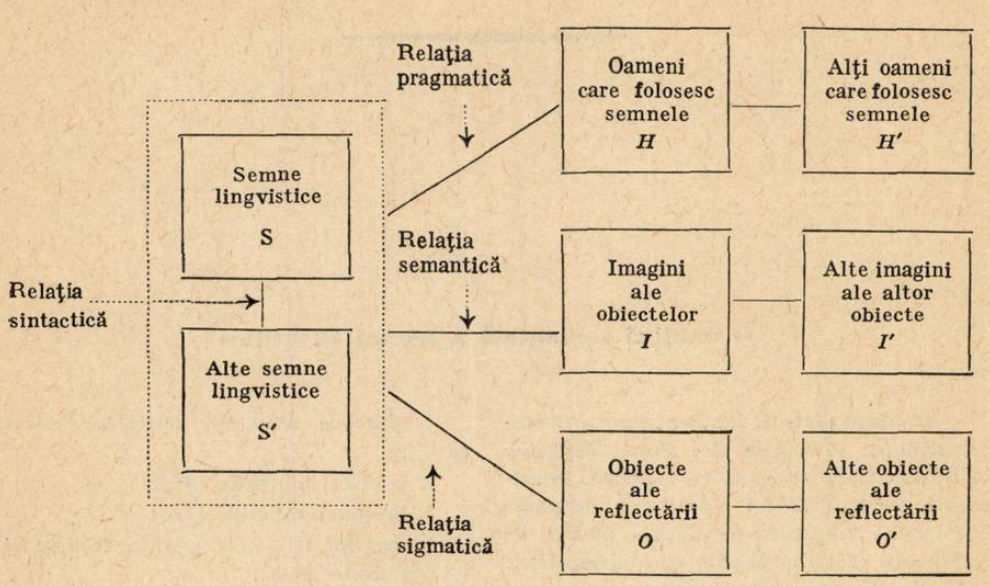
Aceste relaţii semiotice pot fi reprezentate grafic prin următoarea schemă (modificăm întrucîtva schema dată de Klaus la p. 10), care oferă, totodată, şi o imagine intuitivă a domeniilor semiotice admise de autor: sintaxa, semantica, sigmatica şi pragmatica.

Amintitele zece relaţii diadice şi conversele lor *** epuizează, după Klaus, domeniul logicii, al teoriei cunoaşterii şi al semioticii. Obiectul

* VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1965, ed. a 2-a, 1966, 383 p.

** Vezi recenzia noastră din „Revista de filozofie" nr. 5 din 1966.

*** Autorul acestei recenzii consideră că relaţia de cunoaştere este o relaţie *tetradică*, *R* (*O*, *I*, *S*, *H*). Relaţiile diadice ale lui Klaus reprezintă abstractizări, legitime din punct de vedere euristic şi metodologic, dar nu şi filozofic (epistemologic) ale acestei relaţii originare.



cercetării sale epistemologice-semiotice vor fi relaţiile R_1, R'_1, R_2 şi R'_2.

Primul capitol al lucrării cuprinde **analiza semantică a relaţiei de reflectare în concepţia materialistă** (p. 25—78).

Imaginea, în sensul dat termenului în limbajul obişnuit, se referă la reflectări exprimate prin semne iconice (Ion Ionescu — imaginea fotografică a lui Ion Ionescu). În gnoseologie şi epistemologie, imaginea corespunde unei „relaţii legice între domenii real-obiective şi conţinuturi de conştiinţă", iar coordonarea de tip reflectoriu este „o coordonare, în cazul ideal izomorfă, între structuri real-obiective şi structuri de conştiinţă" (p. 28). În legătură cu aceasta, Klaus face unele consideraţii generale despre relaţiile dintre *O*, *I*, *S*. Relaţia de cunoaştere, respectiv de reflectare, nu poate fi redusă la relaţia dintre realitatea obiectivă şi imaginea psihică (mai precis, raţională), fiindcă şi imaginile realităţii obiective, conţinuturile de cunoştinţă ale omului pot fi obiecte ale reflectării cognitive (p 31). Atunci cînd analizăm o teorie ştiinţifică (imagine raţională a realităţii obiective), formulăm enunţuri despre ea, mişcîndu-ne, aşadar, în domeniul metateoriei; relaţia noastră de reflectare nu priveşte o relaţie între realitatea obiectivă şi imaginea ei raţională, ci o relaţie între o imagine raţională a realităţii obiective şi imaginea raţională a acestei imagini raţionale.

Dacă îi atribuim astfel categoriei de *O* un domeniu în care nu se disting (prin mijloace sintactice şi semantice) obiecte ale realităţii obiective de imaginile acestora, apar însă antinomii.

Semnul, la rîndul său, este necesar pentru constituirea relaţiei de reflectare (nu numai pentru cea de comunicare). Aici se impune o distincţie, după Klaus, între semn şi purtătorul (fizic) al semnului. Purtătorul este absolut (există independent de lucrul desemnat şi de semnificaţia semnului), în timp ce semnul este relativ: este semn *pentru cineva* (ceva) şi semnul *a ceva* (a cineva) (p. 35). Cu ajutorul unei scheme cibernetice a relaţiei de cunoaştere (realizată prin sinteza schemei-bloc a matricei învăţării, dată de K. Steinbuch, şi a schemei aferentaţiei inverse, elaborată de P. K. Anohin; vezi analiza acestei scheme în lucrările lui Klaus, *Kybernetik aus philosophischer Sicht*, Berlin, 1966, şi *Kybernetik und Gesellschaft*, Berlin, 1964), autorul critică teoria realistă a reprezentării, relevînd caracterul activ al imaginilor în reflectare. Într-o analiză semantică şi sintactică a relaţiei de reflectare, teoria materialistă a cunoaşterii

nu se rezumă la relaţia simplă „realitate obiectivă — date senzoriale", ci are în vedere relaţiile dintre concepte şi cuvinte, enunţuri şi propoziţii şi relaţiile acestora cu lucruri. Intuitiv, acest conţinut al relaţiei de reflectare poate fi redat prin schema (p. 49):

idei (imagini) (*I*)	limbă (semne) (*S*)	obiecte (*O*)
concepte	cuvinte sintagme	lucruri proprietăţi relaţii
enunţuri	propoziţii enunciative	fapte, stări de fapte

Analiza relaţiei de reflectare cognitivă în raport cu formaţiile lingvistice în care se exprimă ea, presupune conceptul de simbol: „toate imaginile neiconice ale realităţii au caracter simbolic" (p. 49).

Simbol este orice stă în loc de altceva (p. 51), indiferent dacă e real-obiectiv sau ideal, semn a ceva existînd independent, exterior şi anterior conştiinţei sau simbol al unui simbol. Esenţial este că simbolul nu este produs *cauzal* de către ceea ce e simbolizat (p. 52). Simbolul poate fi, în schimb, un mijloc de acţiune, în sensul că operaţia cu simboluri pregăteşte operaţia cu lucruri.

Simbolurile lingvistice au o deosebită importanţă pentru ştiinţă şi pot fi clasificate astfel (p. 70—72):

1. simboluri ale lucrurilor, proprietăţilor şi relaţiilor care pot fi observate direct sau indirect;

2. simboluri ale lucrurilor, proprietăţilor şi relaţiilor care încă nu au fost observate de noi (de exemplu, la începutul secolului nostru, fenomenul dilatării timpului în teoria relativităţii restrînse nu fusese observat, dar el exista în cadrul teoriei sub formă de simbol);

3. simboluri pentru lucruri, proprietăţi şi relaţii care există numai în conştiinţa noastră („obiecte ideale");

4. strîns înrudite cu această clasă de simboluri sînt cele care îndeplinesc o funcţie de „rotunjire a sistemului" teoretic în care apar;

5. în sfîrşit, simboluri care au caracterul unor ficţiuni, cu existenţă justificată într-o teorie ştiinţifică *.

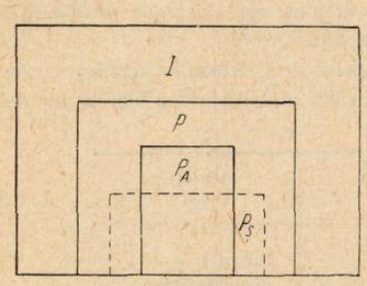
Apelul prof. Klaus la descrierea exactă şi exhaustivă a simbolurilor folosite în limbajul ştiinţei actuale, cu scopul precizării obiectelor desemnate, care nu pot fi identificate cu obiectele real-obiective observabile, lărgeşte cîmpul în care urmează a fi analizată relaţia de cunoaştere. Capitolul se încheie cu o alertă confruntare critică a autorului cu „şcoala de la Viena".

Cel de-al doilea capitol tratează despre **conceptul semantic de adevăr** (p. 79—110).

Cunoaşterea urmăreşte să ajungă la enunţuri (propoziţii) *adevărate* şi *ştiinţifice*. Fără a-şi propune, deocamdată, să definească proprietatea caracteristică a enunţurilor adevărate, respectiv ştiinţifice, Klaus caută să lămurească mai întîi relaţiile dintre (*a*) imagini (reflectări, oglindiri) mintale, notate cu *I*, (*b*) enunţuri sau propoziţii, notate cu *P*, (*c*) enunţuri adevărate, notate cu P_A, şi (*d*) enunţuri ştiinţifice, notate cu $P_Ş$. Intuitiv şi empiric, între aceste clase (mulţimi) de

* Asemenea ficţiuni *legitime* apar în următoarea situaţie: fie o teorie matematică *T*, care oglindeşte un domeniu real-obiectiv *O*, cu trei constituenţi: O_1, O_2, O_3. Prin logica sa internă, teoria *T* are patru constituenţi: P_1, P_2, P_3, P_4. Dacă P_1 poate fi coordonat cu O_1, P_2 cu O_2, P_3 cu O_3, pentru a asigura coordonarea univocă dintre constituenţii teoriei şi domeniul real-obiectiv *O* se va presupune şi un obiectiv fictiv ω, corespunzător lui P_4.

entităţi abstracte există următoarea relaţie extensională, care poate fi reprezentată grafic prin schema :



Prin urmare, nu orice imagine (reflectare, oglindire) mintală are forma unui enunţ sau a unei propoziţii (logice), apoi nu orice enunţ este adevărat şi, mai ales, nu orice enunţ ştiinţific este adevărat (p. 79—81). Klaus îşi propune să examineze, în continuare, definiţia materialistă curentă a adevărului : adevărul este concordanţa imaginii *I* cu obiectul *O* — oglindit de către ea. Această definiţie presupune că (*a*) oricărei reflectări a unui obiect (O) îi corespunde o *P* referitoare la acest *O* şi (*b*) orice *P* adevărată cere un *O* corespunzător.

Or, există *P* adevărate, cărora nu le corespunde nici un *O* (p. 82). Acestea sînt acele *P* care apar pe treptele superioare constructive ale abstractizării. De aceea Klaus propune o înţelegere a adevărului pentru care reflectarea lui *O* în *P* să fie concepută după cum urmează : elementele lui *O* se reflectă în simbolurile domeniului *P* în aşa fel, încît relaţiilor logice dintre simboluri să le corespundă relaţii reale între lucruri. O asemenea concepţie asupra reflectării devine materialistă, după Klaus, dacă şi numai dacă ea recunoaşte că *P* a fost *produsă* de *O*, poate exista numai pe temeiul acestuia şi se află cu el într-o interacţiune continuă (p. 85).

Klaus respinge, în acelaşi timp, formula curentă (hegeliană) că adevărul e proces, considerînd că numai *descoperirea* adevărului constituie un proces (p. 86). O reflectare teoretică poate fi adevăr absolut dacă, o dată cu această reflectare, se precizează ce alte reflectări posibile mai există şi ce loc ocupă această reflectare specială în sistemul reflectărilor posibile. O reflectare de o precizie care ajunge pînă la izomorfism reprezintă un adevăr relativ de grad superior (p. 88) ; o reflectare homomorfă constituie un adevăr relativ, în sensul în care Lenin foloseşte termenul (p. 91). Respingînd ideea platonică-hegeliană a identităţii dintre adevăr şi obiectele *O* (p. 92—93), Klaus se declară solidar cu punctul de vedere aristotelic, potrivit căruia adevărul este o proprietate a enunţurilor (p. 93). Enunţul (*Aussage*) desemnează aici ceea ce stoicii numeau *lekton*. Enunţul este clasa de abstractizare a propoziţiilor enunciative (*Aussagesätze*) sinonime (p. 96).

Fireşte, în acest context, conceptul de adevăr nu poate fi determinat prin conceptul de „reflectare, oglindire, *adecvată*", iar confirmarea de către practică nu dă conţinutul adevărului, ci numai *criteriul* acestuia.

O teorie ştiinţifică nu este o simplă conjuncţie de enunţuri adevărate (p. 105). Adevărul sau falsitatea teoriilor nu reprezintă combinaţia conjunctivă a adevărului componenţilor ei. Căci, dacă o teorie trebuie să cuprindă cel puţin cîteva enunţuri care să reprezinte reflectarea mintală a unor stări de fapt experimental stabilite (p. 106), în acelaşi timp ea conţine şi asemenea enunţuri, pentru care nu pot fi precizate stări de fapt real-obiective. Această din urmă clasă de enunţuri reprezintă totuşi componenţi necesari ai teoriei, pe care o rotunjesc, asigurîndu-i coerenţa logică.

Capitolul al treilea, **conceptul de adevăr şi componenţii diferiţi ai conştiinţei** (p. 111—151), dezvoltă teza că adevărul este o calitate exclusivă a enunţurilor şi nu se poate aplica altor componenţi ai conştiinţei : senzaţiei, percepţiei, reprezentării, conceptului etc. Acestora nu li se cuvine calificativul de adevăr sau fals, după părerea lui Klaus.

Dezvoltînd aceste idei, cu care nu putem fi de acord, deoarece ele izvorăsc din substituirea ilicită a adevărului (în sens gnoseologic) prin funcţia sau valoarea de adevăr (în sens logic), Klaus încearcă o interesantă aplicaţie epistemologică a unor concepţii mai vechi ale matematicianului Felix Klein şi ale fizici-

anului Max Born. În conformitate cu ideile susţinute de aceştia, Klaus consideră că trecerea de la fenomen, de la percepţie senzorială la esenţa lucrurilor devine posibilă atunci cînd s-au găsit invarianţii comuni fenomenelor clasei respective. Reflectarea autentică a realităţii este o invariantă. Numai ea, şi nu elementele senzoriale ale cunoaşterii, se bucură de proprietatea *obiectivităţii*. Numai pe treapta enunţurilor (deci pe treapta logică) în care se formulează invarianta caracteristică unei clase de fenomene putem vorbi despre adevăr sau fals (p. 126). După opinia lui Klaus, a admite adevărul sau falsitatea celorlalţi componenţi a conştiinţei (de la senzaţie la concept, inclusiv) ar fi o concesie făcută pozitivismului şi idealismului subiectiv. Numai propoziţiile (enunţurile) despre percepţii senzoriale, respectiv teoriile pot fi adevărate, percepţiile însele —nu (p. 130). În sprijinul tezei sale, Klaus propune o versiune critică şi perfecţionată a modelului semantic al lui Weyl în problema invarianţei (p. 130—133). În concluzie, el admite folosirea calificativului de adevăr-fals numai în domeniul enunţurilor şi al combinaţiilor lor (p. 136—151).

Considerăm că tezele lui Klaus despre domeniul în care au sens calificativele de „adevăr" şi „fals" îşi au originea într-o *reducere* a „adevărului", categorie gnoseologică, la „valoarea de adevăr", categorie logică. Aceasta din urmă, firește, este o caracteristică a enunţurilor sau a propoziţiilor şi a combinaţiilor lor. Adevărul, în teoria cunoaşterii, se atribuie oricărei *cunoştinţe*.

Capitolul al patrulea, **teorie şi metateorie** (p. 153—191) cuprinde o serie de idei foarte interesante.

Pornind de la distincţia curentă între antinomii sintactice (neutre sub raport gnoseologic) şi semantice (de natură gnoseologică), Klaus precizează, pe bună dreptate, că antinomiile semantice *nu* sînt rezultatul sau expresia contradicţiilor dialectice, ci doar expresia contradicţiilor dialectice în mersul cunoaşterii umane, ştiinţifice, filozofice etc. (p. 155). Anume ele nu sînt expresii ale contradicţiei dialectice (ontice), fiindcă pot fi rezolvate (înlăturate) prin mijloace formal logice, în timp ce o contradicţie dialectică niciodată nu poate fi eliminată pe această cale.

În definiţia semantică a adevărului, Tarski a relevat, în celebra sa lucrare *Conceptul de adevăr în limbajurile formalizate* (1935), o antinomie care fusese formulată mai înainte de către J. Lukasiewicz. După părerea lui Klaus, antinomia tarskiană s-ar datora faptului că nu se face o distincţie destul de riguroasă între limbă şi metalimbă şi îndeosebi între enunţuri şi formularea lingvistică a enunţurilor. De aceea ar susţine marele logician polonez şi teza că adevărul poate fi definit numai în *anumite* limbajuri formalizate. Klaus subliniază pe bună dreptate că, dacă atribuim calitatea de adevăr propoziţiilor (formaţiilor lingvistice în care se exprimă un enunţ), ajungem la o relativizare extremă a conceptului de adevăr, în sensul că adevărul unei propoziţii lingvistice ar depinde exclusiv de limba în care se formulează. Or, formularea lingvistică nu este decît proiectarea asupra unui sistem de coordonate lingvistice a ceva invariant : enunţul. De aici definiţia adevărului relativ după Klaus : adevăruri relative sînt acelea care posedă calitatea de adevăr numai în raport cu un anumit sistem lingvistic (p. 164). El distinge, mai departe, între două subclase de adevăruri relative : statice (corespunzătoare definiţiei de mai sus) şi dinamice (referitoare la etape istorice ale obţinerii unor adevăruri *parţiale* care se apropie asimptotic de adevărul absolut). Concepţia lui Klaus este înrudită, în această privinţă, cu cea a lui A. Pap (*Analytische Erkenntnistheorie*, Viena, 1955).

Pe baza acestor definiţii, Klaus respinge teza profesorului Ayer despre eliminarea predicatului „adevărat" din limbajul ştiinţific (p. 166—169). Deosebirea antinomiilor de pseudoantinomii (p. 169—173), delimitarea limbii obiectuale (*Objektsprache*) faţă de metalimbă (*Metasprache*) (p. 173—182), pregăteşte unele consideraţii interesante despre dialectică, înţeleasă ca metateorie (p. 183—185). După Klaus, dialectica îndeplineşte rolul unei metateorii în două direcţii : *o dată*, ca teorie despre sistemul dialecticii obiective, domeniu în care se pune problema dacă sistemul dialecticii

obiective poate fi constituit axiomatic * (un enunţ caracteristic pentru această funcţie metateoretică ar fi, de pildă: „Categoria cauzalităţii este subsumată categoriei interacţiunii"); *în al doilea rînd*, ca metateorie a ştiinţelor particulare **. Capitolul se încheie cu unele observaţii pertinente despre metalimbă şi metateorie.

Al cincilea capitol examinează pe larg raportul dintre **semantică şi metodologia ştiinţelor** (p. 193—264). Pornind de la teza că semantica este un instrument puternic al metodologiei generale a ştiinţelor, Klaus încearcă să pună bazele unei teorii epistemologice-semantice a definiţiei (p. 197 şi urm.), deosebind următoarele tipuri semiotice de definiţie: (*a*) definiţia semantică, (*b*) sintactică şi (*c*) pragmatică. Definiţiile semantice se împart, la rîndul lor, în (*a'*) definiţie eidetică şi (*a''*) definiţie operativă. Definiţiile eidetice, apoi, pot fi: analitice sau sintetice. Merită să fie relevată definirea definiţiei *reale*, respectiv *esenţiale*, a unui lucru, în care *lucrul* este caracterizat prin invarianţi (p. 207). Cea mai mare parte a capitolului este consacrată analizei semantice a conceptualizării în ştiinţă (p. 208—264), pornind de la teoria leninistă despre relaţia dialectică dintre general şi singular, precum şi de la teoria descrierii a lui W. van O. Quine. Firește, în această recenzie sumară nu putem intra în detaliile analizei tehnice atît de interesante şi moderne a lui Klaus.

Abstractizarea, analiza logică şi explicaţia în gîndirea ştiinţifică actuală formează substanţa celui de-al şaselea capitol al acestei cărţi pline de idei (p. 265—319). De un deosebit interes este cercetarea aşa-numitului paradox al analizei („A = A" este sinonim cu „A = B ∩ C") în legătură cu formularea principiului leibnizian al identităţii $\{(x = y) \rightarrow \bigwedge_F [F(x) \equiv F(y')]\}$. Pap a relevat că aici principiul strict al identităţii trebuie suspendat, ceea ce înseamnă admiterea tacită a unui *alt* principiu al identităţii, identitatea logică-dialectică (identitatea concretă a lui Ath. Joja). De aici Klaus conchide că principiul leibnizian al identităţii este valabil numai în domeniul relaţiilor şi proprietăţilor extensionale (p. 270). Dezvoltînd această idee, el generalizează această constatare, arătînd că „identitatea extensională nu oferă niciodată unicul fundament al analizei logice" (p. 271). În această perspectivă se profilează la orizont domeniul *analizei* logice-dialectice.

Un amplu paragraf se ocupă cu importanţa relaţiilor de echivalenţă în gîndirea ştiinţifică (p. 281 şi urm.). Klaus consideră că relaţia de reflectare cognitivă nu este o relaţie de echivalenţă (p. 288), fiindcă nu se bucură nici de proprietatea simetriei, nici de cea a reflexivităţii, ci e o relaţie de izomorfism ***. De aceea, Klaus consideră izomorfismul ca structura logică *fundamentală* în construirea teoriilor ştiinţifice (p. 289 şi urm.).

Capitolul al şaptelea al lucrării lui Klaus se ocupă cu raportul dintre **sens** (Sinn) **şi desemnare** (p. 321—371). Klaus aderă la concepţia lui Schaff despre identitatea dintre concept şi sens (p. 323), care a fost, de altfel, şi aceea a lui Frege. Pe această bază, el distinge sensul de semnificaţie (*Bedeutung*), aceasta din urmă fiind extensiunea expresiei considerate (p. 325). După o analiză detaliată a raportului dintre sens, semnificaţie şi semn în structura teoriilor ştiinţifice (p. 327—359), Klaus pune în legătură rezultatele dobîndite în cursul analizei sale epistemologice şi semantice cu datele teoriei informaţiei.

Concluzia prof. Klaus ni se pare cu totul îndreptăţită: „dezvoltarea mai departe a teoriei cunoaşterii pretinde, între altele, inte-

---

* Acest aspect al problemei fusese atins şi în lucrarea noastră *Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel*, vol. II, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1964.

** „Această funcţie a filozofiei — scrie Klaus — este considerabil deosebită de funcţia ei de concepţie despre lume" (p. 184). Acelaşi punct de vedere în *Filozofie şi concepţie despre lume*, în „Revista de filozofie", nr. 1 din 1966.

*** După cum se ştie, pentru Ath. Joja „imaginea" se află în relaţie de *identitate* gnoseologică cu lucrul reflectat. Noi am propus înţelegerea reflectării, îndeosebi a celei raţionale, ca relaţie de *echivalenţă* de tip special: relaţie de congruenţă. Aici nu putem intra în discutarea detaliată a punctului de vedere al lui Klaus.

grarea deplină a rezultatelor teoriei informaţiei" (p. 361) şi ale ciberneticii. Datorită ciberneticii tehnice, analizele abstracte ale epistemologiei dobîndesc o confirmare practică, iar metoda modelării cibernetice deschide calea pentru *experimente în teoria cunoaşterii* (p. 370).

În consideraţiile finale ale cărţii sale (p. 373—378), prof. Georg Klaus, unul dintre cei mai interesanţi gînditori marxişti de azi, prezintă sintetic problematica unei sintaxe general-filozofice şi a unei pragmatici, tratată de altfel şi într-o altă lucrare a lui, intitulată *Die Macht des Wortes*, pe care am recenzat-o într-un număr anterior al revistei.

Gnoseologia specială a prof. Georg Klaus este o lucrare remarcabilă prin efortul de integrare a rezultatelor semioticii, ale logicii moderne, ale ciberneticii şi ale teoriei informaţiei în teoria marxist-leninistă a cunoaşterii ştiinţifice. Direcţia de cercetare, inaugurată, în care Georg Klaus şi-a asigurat meritele pionieratului, ni se pare calea *principală* a dezvoltării epistemologiei. Asimilarea tehnicilor şi a metodelor gîndirii ştiinţifice contemporane şi valorificarea lor în domeniul cercetării filozofice este un proces dificil şi îndelungat. În cîteva domenii de fundamentală însemnătate, G. Klaus a arătat că pe această cale sînt posibile adîncirea novatoare şi decizia în numeroase probleme filozofice clasice sau în altele apărute în legătură cu stadiul actual al dezvoltării sociale.

Pavel Apostol

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

ERATĂ

Pag.	rîndul:	în loc de:	se va citi:
1378	15 de sus	plein — amploi	plein — emploi
1383	12 de jos (nota 36)	Dj. Uiler	J. Wiler

„Revista de filozofie" nr. 11/1966

Bibl.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G.W.F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50 lei.

D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, Partea I, **Logica**, traducere de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, 1962, 375 p., 19,30 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.

G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 446 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Ştiinţa logicii**, 1966, 859 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de estetică**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1966, 629 p., 28 lei; vol. II, 1966, 643 p., 29 lei.

SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 306 p., 30 lei.

ECONOMIE

COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, 1964, 424 p., 24 lei.

MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 299 p., 11 lei.

O. PARPALĂ, **Aspecte din agricultura României — 1920—1930**, 1966, 219 p., 12,50 lei.

DAVID RICARDO, **Opere alese**, vol. II, traducere de Ştefan I. Dumitrescu, 1962, 336 p., 24,40 lei.

ADAM SMITH, **Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Halunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei; vol. II, traducere Al. Halunga, 1965, 639 p., 26 lei.

CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, 430 p., 28 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi evoluţiei lor în ontogeneză**, 1965, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.

LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.

I. VÎNTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.

VALENTIN GEORGESCU, **Dreptul de preempţiune în istoria dreptului românesc**, 1965, 410 p., 23 lei.

E. A. BARASCH şi colab., **Rudenia în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 332 p., 17,50 lei.

MIHAIL ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 382 p., 23 lei.

MIHAIL ELIESCU, **Transmisiunea şi împărţeala moştenirii în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 333 p., 17,50 lei.

ILIE STOENESCU, ARTHUR HILSENRAD, SAVELLY ZILBERSTEIN, **Tratat teoretic şi practic de procedură a executării silite**, 1966, 468 p., 28 lei.

REV. FILOZ., 13, *11*, p. 1323—1436, BUCUREŞTI, 1966

I.P.I. — c. 4203

43 503

Lei 10.—

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 13, 11, 1966

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7922

TOMUL 13 1966

DIN SUMAR

LA 250 DE ANI DE LA MOARTEA LUI LEIBNIZ — DAN BĂDĂRĂU
MESAJUL UMANISMULUI (ERASMUS DE ROTTERDAM) — FLORICA NEAGOE
ÎNTREPĂTRUNDEREA VALORILOR MORALE DIN MUNCĂ ŞI FAMILIE — GHEORGHE BERESCU
MODALITĂŢI DE CERCETARE A ATITUDINILOR MORALE — CĂTĂLIN ZAMFIR
ORIGINALITATEA OPEREI SOCIOLOGICE A LUI D. DRĂGHICESCU — IOSIF NATANSOHN şi TITUS RAVEICA
DESPRE TRAGIC — ION IANOŞI

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 III 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, redactor responsabil; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct;* prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dvs. pe anul 1967.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: Bulevardul Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7922

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 13 Nr. 12 1966

UCU 2014

SUMAR

2022

Pag.

STUDII

- DAN BĂDĂRĂU, La 250 de ani de la moartea lui Gottfried Wilhelm Leibniz . . . 1439
- CORNEL POPA, Conceptele logicii modale la G. W. Leibniz şi sistemul implicaţiei stricte 1449
- FLORICA NEAGOE, Mesajul umanismului Erasmus de Rotterdam (1466—1536) 1455
- GHEORGHE BERESCU, Sondaj de opinie privind întrepătrunderea valorilor morale din muncă şi familie 1463
- CĂTĂLIN ZAMFIR, Consideraţii asupra unor modalităţi de cercetare a atitudinilor morale individuale şi a aprecierii lor de către „ceilalţi" în colectivităţile mici . . 1475

INEDITE

- LUCIAN BLAGA, Trei scrisori asupra fenomenologiei 1489

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- IOSIF NATANSOHN, TITUS RAVEICA (Iaşi), Originalitatea operei sociologice a lui Dumitru Drăghicescu 1497
- LIVIU P. MARCU, Nicolae Iorga şi filozofia istoriei 1509

CONSULTAŢII

- ION IANOŞI, Despre tragic 1521

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Discuţii contemporane în probleme de metodologie a cercetării istorice (*Liliana Popa*) . . 1533

INFORMAŢIE 1537

- *Index alfabetic* 1539

Rev. filoz., 13, 12, p. 1437—1544, Bucureşti, 1966

8670

STUDII

LA 250 DE ANI DE LA MOARTEA LUI GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

DE

DAN BĂDĂRĂU

Comemorarea lui Leibniz, făcută pretutindeni nu fără strălucire, la sfîrşitul acestui an, cu ocazia împlinirii unui sfert de mileniu de la moartea sa, răscumpără oarecum omenirea de o apăsătoare ingratitudine faţă de acest uriaş al cugetării omeneşti care s-a prelungit timp de două secole şi jumătate. Toţi filozofii mari Pitagora, Platon, Aristotel, Descartes etc. etc. au avut discipoli şi au întemeiat curente şi şcoli; singur Leibniz a rămas mereu izolat; şi dacă se vorbeşte în mod uzual de *platonism*, de *aristotelism* sau de *cartezianism*, cuvintele *leibnizian* şi *leibnizianism* n-au pătruns încă în dicţionare. Leibniz n-a avut în fond decît un singur elev, pe Christian Wolff, care a dat în prima jumătate a secolului al XVIII-lea o versiune vulgarizatoare, în cel mai urîcios înţeles al termenului, substanţialismului lui Leibniz şi a înfăţişat lumii germanice o învăţătură devenită cvasioficială pe care Kant a prefăcut-o în ţăndări şi a lichidat-o cu o uşurinţă uimitoare.

Adevărul e că figura luminoasă a lui Leibniz este aceea a unui cercetător care s-a afirmat în aproape toate domeniile cunoaşterii, în filozofie ca şi în ştiinţele particulare; aproape pretutindeni geniul său şi-a lăsat amprenta pe care istoria filozofiei o poate desluşi chiar dacă-i amestecată cu urme străine de ale sale. Mai exact trebuie spus că aproape nu există ramură a cunoştinţelor omeneşti al cărei bilanţ istoric să se poată face fără să apară numele, printre îndrumători şi înnoitori, a acestui spirit omnilateral care nu s-a mulţumit numai să înregistreze faptele pe care i le propunea ştiinţa timpului, ci a năzuit să rezolve problemele în faţa cărora se afla cultura nouă şi care fiecare o punea pe aceasta într-un impas. Leibniz a fost cel mai mare teoretician ştiinţific al secolului său. Dar pasiunea sa rece şi uscăciunea sa înfricoşătoare l-au făcut să rămînă o viaţă întreagă atît

Rev. filoz., 13 12, p. 1439–1448, Bucureşti, 1966

de străin de semenii săi, atît de neapropiat de acei învăţaţi cu care a conlucrat în toate domeniile, cu care a dus o corespondenţă de proporţii uriaşe şi nemaiîntîlnite, mereu cu o aceeaşi reţinere în ton şi cu o deficienţă vizibilă în ce priveşte gradul de intimitate care a primit drept răspuns o deferenţă la fel de distantă din partea cunoscuţilor, lovindu-se de o lipsă de cordialitate, în tot cazul, la fel de stînjenitoare. Slujbaşul curtenitor al micilor case ducale feudale din Germania, care a fost Leibniz, a avut, de altfel, un simţămînt tiranic, aproape morbid, al ierarhiei sociale care l-a determinat să vadă în jurul său persoane de o treaptă superioară sau inferioară, dar niciodată egali; acest sentiment, încercat faţă de toţi oamenii, adică şi faţă de femei, a fost cel puţin în parte, credem, cauza că nu-i cunoaştem nici o iubire şi că n-a întemeiat o familie. Nu găsim în jurul lui Leibniz nici măcar rubedenii de sînge sau altele pe care, ca Socrate, el să le învăluie într-un dispreţ filozofic desăvîrşit. O viaţă întreagă a fost văzut luînd masa singur în mod protocolar, în prezenţa prevenitoare a secretarului său care-l întîmpina în picioare şi a servitorilor care în tăcere schimbau felurile şi tacîmurile. Iar atunci cînd intra în vreo discuţie mai lungă cu prilejul vreunei întîlniri, discuţia urma în limba germană, sau franceză, sau latină, după cazuri, şi se raporta la teme de ordin filozofic sau la probleme matematice. Corespondenţa pe care Leibniz a purtat-o cu persoane foarte diferite aşezate în colţurile cele mai îndepărtate ale Europei apare ca un ecou al acestor conversaţii atît de neutre şi de lipsite de căldură omenească.

Geniile subzistă în amintirea popoarelor şi intră îndeobşte în istorie despuiate de învestmîntarea de toate zilele, dezincarnate, „înmărmurite", schimbate în substanţă statuară; caracterizîndu-se printr-un fel de seninătate olimpică, Leibniz a fost deja pentru contemporaneitatea sa un om de piatră. Dar nu rezultă de nicăieri că lipsa de familiaritate cu cei din jur dovedeşte numaidecît insensibilitate, după cum nici rezerva distantă faţă de oameni nu implică în mod necesar mizantropia sau pesimismul, iar neapropierea nu presupune duritate, nici măcar posomoreală. „Principiul meu, scrie filozoful nostru (Rommel, II, 123), este de a-i privi totdeauna pe oameni sub latura lor bună, şi nu mă opresc la cele ce criticii au de observat, cîtă vreme lucrurile nu căşunează nici un rău nimănui". Cînd John Locke a publicat al său *Essay concerning human understanding*, Leibniz s-a simţit în dezacord nu numai cu un şir întreg de propuneri şi de ipoteze ale filozofului englez, dar chiar cu concepţia generală, adînc senzualistă, care se reflecta în ansamblul operei. Îndrăzneţul creator al sistemului armoniei prestabilite s-a socotit îndreptăţit ca, pe temeiul convingerilor sale proprii pe care le enunţase în public, să supună unele obiecţii propovăduitorului unei viziuni atît de timorate în ce priveşte condiţia umană, viziune care se afla exact la antipodul vederilor sale. El trimite succesiv mai multe mesagii lui Burnett la Londra cu speranţa că acesta le va arăta lui Locke pe care Leibniz nu-l cunoştea personal. Autorul *Eseului* nu face nici un caz de aceste note şi se sustrage oricărei discuţii; şi, în ciuda scrisorii atît de împăciuitoare din 3 iunie 1704 a lady-ei Masham către Leibniz, filozoful nostru este de mult edificat; el ştie că Locke a întîmpinat mereu cu acelaşi dispreţ, cu trufie şi cu zeflemele eforturile în vederea stabilirii unui contact filozofic. Un eveniment important survenise de altfel la 1700 cînd apăruse traducerea franceză a *Eseului*, adică

redarea textului într-o limbă familiară filozofului de la Hanovra, pe cînd engleza îi era prea puţin accesibilă; el adnotează cartea în traducere şi compune, în faţa abundenţei materiei, un articol care ia încetul cu încetul proporţiile unui op. În acest fel se naşte scrierea celebră a lui Leibniz, *Noi încercări asupra intelectului*, destinată tiparului, scriere avînd sute de pagini în care filozoful german îl tratează cu cea mai desăvîrşită politeţă pe acela care îi devenise un adversar prin impasibilitatea şi indiferentismul ostentativ pe care continua să le manifeste. Dar iată că în cursul anului 1704 Locke moare; şi Leibniz adoptă o atitudine de o delicateţă cu totul excepţională; îl părăseşte gîndul de a publica o lucrare care îi prilejuise atîta trudă şi care era acum gata de tipar şi declară într-o nouă scrisoare către Burnett: „moartea d-lui Locke a stins în mine orice dorinţă de a tipări obiecţiile mele la opera sa".

Aşadar, dacă Leibniz a fost victima unei scăderi afective şi dacă nu s-a arătat întotdeauna capabil să mascheze această indiferenţă în dosul unei mari politeţi de curte, s-o ascundă ca pe o infirmitate gravă, el nu s-a dovedit nicidecum lipsit de omenie, ci dimpotrivă. În linii generale, de altfel, care i-au condiţionat concepţiile sale despre viaţă, se vede că a crezut mereu în bine, că a sperat în progres, că a urmărit într-una bunăstarea generală, stăruind prin sforţări pasionate să realizeze acea „*pacem in terris*" catolică printr-o împăcare a bisericilor creştine, fără învingători şi fără învinşi, într-o epocă în care luptele şi distrugerile din omenire luau îndeobşte o coloratură religioasă. Şi Leibniz a mai fost şi un patriot înflăcărat, un purtător de cuvînt al poporului în mijlocul căruia s-a născut, într-un moment în care orgoliul germanic nu-şi însuşise încă aspectul uneori eminamente belicist pe care îl va prezenta în rătăcirile de mai tîrziu.

Înainte de toate însă, filozoful nostru şi-a purtat paşii de-a lungul căii magistrale pe care înţelepciunea omenească a săpat-o în cursul mileniilor, structurînd ceea ce antichitatea greacă a denumit filozofia primă. În această filozofie a fiinţei se află sîmburele cugetării leibniziene. Cercetătorul german Wolfgang Janke, în cartea sa intitulată *Leibniz*, aminteşte de o frază a lui Schelling, următoarea: „Dacă voim să-l omagiem pe un filozof, apoi trebuie să pătrundem acolo unde el nu a purces încă la o elaborare a consecinţelor, adică acolo unde se află conceptul său de bază... Adevăratul miez al unei filozofii apare tocmai în acest concept de bază, de la care porneşte" (Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 6 Ergänz. Bd., p.60). Şi cercetătorul german citat arată, în legătură cu reflecţia lui Schelling, că temelia filozofiei leibniziene se descoperă în ideea că natura substanţei este entelehia, principiul în care reşede forţa activă originară şi proprie lucrului (*entelechia prima seu vis primitiva activa*). Această idee nu-i rezultatul unei construcţii a sistemului; ea este o idee de bază.

Fapt ce merită să fie pus în lumină, Leibniz însuşi înţelege şi totuşi nu înţelege felul în care se pune problema pentru el. Vrem să spunem că el nu vede în ce fel se manifestă factorul de creaţie în opera sa. Într-o scrisoare din decembrie 1696 către des Billettes el scrie: „Sistemul meu despre care aţi dori să aflaţi amănunte, Domnul meu, nu este un corp complet de filozofie şi nici nu pretind să dau cont de tot ce alţii au pretins să explice. Trebuie să înaintezi pas cu pas dacă vrei să mergi la sigur. Eu încep cu principiile şi trag nădejde să fac faţă aproape tuturor chestiunilor dubioase care l-au încurcat pe defunctul domn Bernier. Eu socot că în mod efectiv

toate au loc în natură în mod mecanic și că se pot explica prin cauze eficiente, dar și că totodată totul se împlinește ca să zic așa moralicește și că se poate explica prin cauze finale".

Se poate observa din compararea acestor texte că Leibniz nu-i prea departe de a avea conștiința unui miez al sistemului său filozofic; acest miez, după concepția sa proprie, se constituie în afara oricăror implicații ca un principiu prim și are totodată eficiența și finalitatea unei entelehii, un caracter totodată mecanic și oarecum—fiindcă nu există un termen mai potrivi — moral. Toate acestea sînt făcute să corespundă exigențelor lui Janke pomenite de noi mai sus.

Avem aici o întîlnire de elemente adesea folosită de vechii greci, răstălmăcită și pusă definitiv în lumină de Platon atunci cînd caută să conjuge *binele* (moral și estetic) și *adevărul*. Mariajul optimist dintre perfecțiunea etică și acea mecanicistă a lumii raționale constituie și fondul cugetării leibniziene; îl regăsim folosit în principiul rațiunii suficiente — care se alătură celorlalte principii fundamentale logice — , în teoria armoniei prestabilite, ca și în teza complexă potrivit căreia lumea reală ar fi din punct de vedere moral cea mai bună dintre toate lumile rațional posibile. Filozoful de la Hanovra eșuează, este drept, în fața problemei libertății omului. Dar pe cine l-am putea socoti întemeiat, din lumea învățaților și înțelepților din vremurile apuse, să-i arunce prima piatră, în măsura mai ales în care această problemă etică-ontologică n-a fost mereu decît un simplu altoi pe trunchiul putred al unor credințe religioase viciate de ipostaza inconfortabilă, absurdă și scandaloasă a unui creator universal și atotputernic care nu se sfiește s-o tragă la răspundere pentru faptele ei pe creatura firavă și plăpîndă, tremurîndă în slăbiciunea ei, pe care a zămislit-o?

În fond, Leibniz a eșuat în același punct ca și Spinoza, în fața aceleiași împliniri a unei concilieri între un determinism strict și o contingență a faptelor din natură, conciliere imposibilă de care ne izbim ori de cîte ori lăsăm în urmă domeniul așa-numitelor *aeternae veritates*, pentru a ne găsi în prezența aceluiași antagonism dintre predestinație și libertate. Și este mai mult decît probabil că evidența unei înfrîngeri comune este ceea ce a provocat la Leibniz acea curiozitate — ce e drept dezaprobatoare— care l-a făcut să se abată din drum pentru a merge să-l viziteze la Haga pe Spinoza, cu al cărui stil de cugetare maniera sa filozofică nu prezenta nici o asemănare, dar care manifesta aceeași lipsă ca a sa proprie, care oferea vederii același obstacol de netrecut, chiar dacă dificultatea era abordată din direcția opusă. Etica lui Spinoza, într-adevăr, rămîne stăpînită de determinantele raționale; iar la Leibniz obiectivitatea intelectului se vădește zdruncinată de imperativul subiectiv al „meliorismului". Pentru Spinoza e bun numai tot ce este adevărat; pentru Leibniz e adevărat numai ceea ce este totodată bine.

Conjugarea binelui și a adevărului sub semnul unei inegalități impuse de necesitățile de sistem, în schematica unei subordonări de sens diferit la fiecare dintre cei doi cugetători, implică o duplicitate care nu exclude totuși sinceritatea de o parte ca și de cealaltă, asimetria avînd a fi invocată tocmai pentru a semnala prezența aici a unui factor fundamental unic. În aceste condiții avem însă a ne întreba, din nou reluînd principiul enunțat de Schelling, dacă doctrina pe care o avem în fața noastră prezintă

un caracter de unitate internă sau dacă numai ne înfățișează o coeziune mai mult sau mai puțin factice a unor părți care riscă să fie cu atît mai disparate cu cît aparțin unor sectoare de cunoștințe științifice care la Leibniz, după cum am mai spus, acoperă o arie dintre cele mai întinse ; este lucru vădit, într-adevăr, că filozoful german manifestă o curiozitate intelectuală de proporții enciclopedice și dovedește aptitudini de inițiator în domenii diverse, extrem de variate, de cele mai multe ori situate în regiuni încă neumblate.

Adesea, în corespondența sa, el se adresează unor specialiști în calitate de specialist în materie. Și dacă nu are față de adresanții săi acel elan de simpatie cu care Spinoza și mai cu seamă Kant îi întîmpină de îndată pe toți acei cu care vin în contact, fie el numai pur ocazional, Leibniz se pricepe ca nimeni altul să adopte preocupările corespondentului sau interlocutorului său, să se miște în orizontul celuia căruia i se adresează ca și cum s-ar afla în zona sa proprie de cercetări și de meditații obișnuite ; el intră direct în obiectul discuției cu o patimă în ce privește lumea ideilor care se trădează și în rîndurile dese, înghesuite, neorînduite ale scrisului său, care acoperă spațiile albe ale filelor ca o revărsare, rupînd orice ordonare, orice îndiguire, orice stavilă, răsturnînd vechile sălașuri și provocînd în cele din urmă fertilizări neașteptate în ogorul științelor.

Ca matematician, Leibniz a contribuit la crearea matematicilor zise superioare, dezvoltînd și perfecționînd calculul diferențial și integral și acordîndu-i un statut nou, pe care înaintașii au fost departe de a-l pregăti și care este în concordanță cu viziunea lui Leibniz despre lume. Căci pentru filozoful de la Hanovra calculul diferențial și integral are la bază principiul continuității, ca și pe acela al infinitudinilor. Hegel, cel dintîi, a relevat că infinitezimalul este la Leibniz intermediarul între existență și nonexistență, adică o valoare care se apropie infinit de mult de zero fără a se anula. Dacă ne adîncim în această problemă, nu putem să nu considerăm o triadă *existent — infinitezimal — nonexistent* poate tot atît de importantă, dacă ar fi urmărită în virtualitățile ei proprii, ca și celebra triadă aristotelică *existent—posibil — nonexistent*, aceasta echivalentă cu *adevăr—posibil — fals*, construcție metalogică ce se pretinde uneori că ar constitui punctul de plecare al logicilor trivalente. Cît despre continuu, în concepția proprie despre care vorbim, îl aflăm alcătuind urzeala lumii realităților concrete, în vreme ce aceasta răspunde, între altele, condiției de a se desfășura în șiruri de elemente individuale, admițînd între ele intermediare datorită cărora devin (teoretic sau practic) distincte și, în sensul leibnizian, discernabile. Cu alte cuvinte, în universul real nu se află nimic, după această concepție, care să fie absolut discontinuu ; toate contrariile din natură, toate calificările spațiului și timpului, toate ruperile dintre elemente și toate însușirile proprii ale acestora, toate particularitățile, după expresia lui Feuerbach, se șterg în fața continuității absolute, a legăturii și a solidarității din sînul lumii infinite. Continuitatea și infinitudinea sînt corelative.

Tot ca matematician, Leibniz a persistat mereu în intenția de a dezvolta algebra în așa fel încît să-i asigure structura unei limbi raționale cît mai perfecte, datorită unei folosiri bine chibzuite și sistematice a semnelor și a simbolurilor cu scopul de a economisi nu numai scrierea, ci și gîndirea. Multe dintre semnele și expresiile astăzi în uz în domeniul aritmeticii sau al algebrei se datoresc lui Leibniz ; astfel, punctul ca semn de înmulțire,

cele două puncte suprapuse ca semn al împărțirii, apoi semnele pentru diferențială și integrală sau termenii de funcție, de derivată etc.

Aceste semne se întind în anumite cazuri, după cum arată Helmut Schnelle într-o carte recentă, la logică, dar și la alte științe. Într-adevăr, Leibniz înțelege să aplice simbolismul matematic la întregul domeniu al cunoștințelor și aspiră să creeze o logică denumită „artă combinatorie", căreia încearcă să-i asigure o folosire pînă și în științele juridice.

Logica privită ca instrument de cunoaștere este în centrul atenției lui Leibniz ; pentru filozoful german, logica este, într-o măsură, o generalizare metodologică a analizei matematice ; mai exact spus, algebra devine un simplu model după care se creează acea faimoasă *ars characteristica*, aplicabilă la orice știință. Prin aceasta, Leibniz reia acel vis familiar al antichității așa cum apare în *Phaïdros* (274 c — 275 b), unde, în mijlocul îndoielilor sale idealiste, Platon ni-l prezintă pe zeul egiptean Theut, prea mîndru de a fi inventat litere și cifre, simboluri și regule și dornic de a le împărtăși popoarelor spre a le ajuta să chibzuiască, aducînd sprijin memoriei și rațiunii, deschizînd omenirii o cale mai ușoară întru deslușirea tainelor universului, favorizînd știința și tehnica în așa fel încît omul să fie în stare să-și asigure stăpînirea asupra lumii și chiar s-o rezidească pe aceasta potrivit vrerii și năzuințelor sale. În evul mediu, mergînd pe aceste urme ale celor vechi, Raimond Lullus caută să stabilească o artă combinatorie, și îl aflăm foarte activ pe această linie în vreme ce vedem că ilustrează sistemul său prin figuri (sau tabule) articulate, prevăzute cu cercuri și cadrane ce pot fi învîrtite cu mîna spre a ne oferi tot felul de concordanțe mintale. Operațiile mecanice care ne dau, după pretenția lui Lullus, o imagine a tuturor înlănțuirilor logice, fără nici o cunoaștere prealabilă și fără studiu, iată ceva ce a putut provoca entuziasmul multora, chiar și al lui Leibniz, acesta înscriindu-se printre primii realizatori ai „mașinilor de gîndit".

Dar totodată logica leibniziană se împlinește într-o teorie a judecății analitice care pune în funcție raportul între un subiect logic și predicatele ce-i aparțin. De aici reiese că această logică este și rămîne o logică de incluziune, fiind interpretată în comprehensiune. Un subiect nu-i nimic prin sine ; el dobîndește valoarea unui concept prin predicatele ce le cuprinde ; dacă predicatele ar fi altele, chiar numai în parte, subiectul ar fi diferit.

Această teorie a subiectului logic, expresie a unei însumări de predicate și existînd ca atare, se leagă în mod irezistibil de concepția avîndu-și aria în filozofia primă, după care substanța monadică ar fi discernabilă pe baza însușirilor ce le arată și care diferă ca grupare de la un individ la altul. Principiul continuității și acela al infinitudinii joacă un mare rol în stabilirea acestei teorii fundamentale a monadismului leibnizian. Obiectele realității se înscriu, am văzut, în șiruri nesfîrșite de elemente, care pot uneori să nu difere decît prea puțin unele de altele, dar totuși suficient de mult pentru a prezenta caractere intrinseci care să le facă discernabile altfel decît prin poziția lor în spațiu sau prin prezența lor în timpuri diferite. Nu există două picături de apă absolut identice, va susține Leibniz. Și pentru a pune în evidență teza sa, filozoful nostru povestește că, aflîndu-se într-o zi în parcul de la Herrenhausen în vie discuție în această ordine de idei, un gentilom prieten l-a contrazis în mod hotărît, fiind prezentă la dezbateri și principesa electoare Sofia. În cele din urmă, principesa,

care era de partea lui Leibniz, i-a cerut gentilomului să caute în întreg parcul două frunze absolut identice ; gentilomul a încercat să-i facă principesei pe plac, dar s-a convins în cele din urmă că orice tentativă era sortită unui eşec ; şi s-a dat bătut. Acest aspect al lucrurilor este complexul experimental corespunzător concepţiei leibniziene zise a identităţii indiscernabililor, despre care am tratat pe larg în altă parte ; ea îşi găseşte enunţul în formula următoare din *Nouveaux Essais* : „Deşi există mai multe lucruri de aceeaşi speţă, e totuşi adevărat că nu există unele care să fie cu desăvîrşire asemuitoare ; astfel că, chiar dacă timpul şi locul, adică raportul exterior, ne slujesc să distingem lucruri ce nu distingem prea bine prin ele însele, lucrurile nu încetează de a se arăta distincte (*distinguables*) în sine".

Paralelismul pe care îl descoperim la Leibniz între logic şi ontologic, între subiectul propoziţional şi substanţa reală, temelie de o mare soliditate şi de o supremă eleganţă, susţinătoare a întregului sistem, i-a condus pe mulţi comentatori să se întrebe dacă punctul de pornire al filozofiei leibniziene este logicul sau ontologicul. Problema aceasta am atins-o deja ; ea a ocazionat, printre altele, dezbaterile destul de aprinse în sînul Societăţii franceze de filozofie în jurul anului 1902, care s-au soldat printr-o polemică dintre cele mai interesante între L. Couturat şi Delbos, consemnată în *Buletinul* acestei Societăţi, volumul II. Ambii filozofi au rămas pe poziţiile lor, Couturat înscriindu-se ca un campion al logicismului, iar Delbos apărînd punctul de vedere după care Leibniz ar fi subordonat totalitatea sistemului său unei viziuni asupra lumii fiinţelor. Comentatorii francezi nu reuşesc să impună o hotărîre ; ei par mai bine inspiraţi cînd recunosc şi unul şi altul că, în fond, Leibniz nu ştie să facă o deosebire prea clară între logic şi ontologic.

Fizica leibniziană este ea însăşi pătrunsă de metafizică (în sensul în care vorbim de metafizică precum vorbim de metalogică, de metamatematică etc.). În ansamblu, ea combate cea dintîi teoriile carteziene privitoare la mişcare. Mai notăm că Leibniz este unul dintre principalii îndrumători ai timpului în domeniul diferitelor ramuri ale istoriei naturale ; în această privinţă, el se manifestă ca un partizan al ipotezei preformiste şi al teoriei binecunoscute a încutierii germenilor. În psihologie, Leibniz elaborează teoria foarte fecundă a „micilor percepţii" inconştiente. Şi acestea toate sînt numai unele domenii în care geniul lui Leibniz a intervenit.

Este prea evident că nu ne putem gîndi aici nici pe departe că ar fi de datoria noastră să-l urmărim pe filozoful de la Hanovra pe atîtea căi divergente aşa încît cercetările noastre să-i satisfacă pe oamenii de ştiinţă aparţinînd atîtor ramuri astăzi cu totul specializate, manifestînd atîtea feluri de preocupări privind metodica leibniziană şi afişînd fiecare pretenţii proprii ca un travaliu despre Leibniz să fie condus în aşa fel încît să le potolească fiecăruia cu exclusivitate curiozitatea profesională. Ceea ce ne-am propus noi a fost numai să facem accesibilă cititorului de orice formaţie fizionomia în atîtea privinţe tulburătoare a omului şi cugetătorului pe care îl sărbătorîm astăzi, străduinţa noastră fiind o invitaţie la cunoaşterea şi la considerarea atentă a unei dăruiri întrupate într-o creaţie, într-un asamblaj coerent şi — în măsura în care lucrul corespunde fapticului — perfect închegat şi unitar, expresie a unui sistem filozofic care nu încetează de a-şi arăta puterea şi soliditatea stabilind legături ale problemelor de bază ale filozofiei cu tot felul de chestiuni ridicate de aceasta, ca şi de ştiinţele particulare, urmărind trecerile de la un domeniu

de cunoştinţe la un altul sau la mai multe altele. Căci se poate uşor constata că o solidaritate se manifestă în anumite limite în sînul universului fiinţelor infinite şi continue pe care Leibniz îl are sub ochi în sistemul său, solidaritate ce apare de pe urma faptului că întregul complex este dominat, după cum am văzut, de *interioritatea substanţială*, fundată metafizic sub forma *monadismului*, dar şi logic în calitate de *subiect logic*.

Că filozoful german caută pînă la urmă să se sustragă fără succes, folosind o atare alianţă logică — epistemologică — ontologică, unei constrîngeri care-şi are rădăcinile în chiar sistemul său, este prea evident. Facilitatea, am putea spune aproape dezinvoltura, cu care tratează problema are deja ea însăşi toate aspectele mijloacelor pe care cineva le foloseşte instinctiv spre a scăpa de ceea ce îl apasă ca un cap de acuzare. Facem aluzie aici la teza binecunoscută a filozofului german deja atinsă în treacăt mai sus, care nu reprezintă altceva decît un pur expedient şi potrivit căreia contingenţa legilor naturii n-ar exclude întru nimic determinismul. În cadrul discuţiilor care au urmat la Societatea franceză de filozofie şi despre care am mai pomenit deja, Victor Delbos se întreabă dacă preceptul leibnizian *omne praedicatum inest subjecto* are acelaşi cîmp şi acelaşi substrat cu legea generală, elaborată tot de Leibniz, a raţiunii suficiente sau — în caz că preferăm să ne menţinem în proximitatea imediată a terminologiei lui Delbos — dacă formula de mai sus şi principiul raţiunii „sînt exact convertibile". A-şi pune o astfel de întrebare înseamnă a da frîu liber unei suspiciuni care riscă să se întindă asupra monadismului în ansamblul lui. În multe pasaje din opera filozofului de la Hanovra, constată Delbos, principiul raţiunii suficiente ne este prezentat, alături de principiul contradicţiei, ca un corolar la *praedicatum inest subjecto*; dar acest principiu are totuşi un caracter mai special în aplicarea lui decît propoziţia generală din care derivă, caracter din ce în ce mai vizibil în cursul dezvoltării sistemului filozofic leibnizian. În conformitate cu acest principiu al raţiunii suficiente, unele legităţi *înclină* a necesita şi nu *necesită* propriuzis; ceea ce implică nu că ceva nu poate fi altfel ci numai că există o raţiune ca ceva să fie aşa şi nu altfel. „Susţin — scrie Leibniz în *Discours de Métaphysique* — că există două feluri de conexiune sau de consecuţie, unul este absolut necesar, contrariul implicînd contradicţie, iar această deducţie este privitoare adevărurilor eterne, precum sînt acelea ale geometriei; celălalt fel nu-i necesar decît *ex hypothesi* şi, ca să zicem aşa, prin accident, el este contingent în sine însuşi şi îl întîlnim atunci cînd contrariul nu implică". În vreme ce, comentează Delbos referindu-se la acest pasaj, principiul de contradicţie pune alternativa absolută între necesar şi imposibil, principiul raţiunii explică numai că un lucru e mai curînd decît un altul, el marchează prevalenţa efectivă a unui posibil faţă de alt posibil.

Poziţia pe care se refugiază în cele din urmă Leibniz este dintre cele mai vulnerabile; contingentul, pentru el, este ceva al cărui contrar nu-i contradictoriu, dar care nu poate să nu se producă; care, în fond, nu-i contradictoriu, însă nu încetează de a fi necesar.

În ce context urmează să fie privită, aşa stînd lucrurile, osatura pretinsă întregitoare a *monadelor* leibniziene, în stare de armonie prestabilită, monadele fiind faptic substanţe-subiecte care ar constitui elementul ultim şi suprem al universului? Întrebarea s-ar putea pune sub o formă mai acută, şi anume: Leibniz a crezut el oare în existenţa efectivă a monadelor? Şi le-a prezentat el ca atare? Punctul acesta ar merita, desigur, o amplă

discuție. Frederic al II-lea, regele Prusiei, povestea nu fără ironie că regina Prusiei Sofia-Carlota, bunica sa, elevă preferată a lui Leibniz, pe patul de moarte fiind, ar fi avut un cuvînt de o dezarmantă naivitate ; doamnelor de la curte care au stat în jurul ei în acele momente supreme, ea le-ar fi spus : „Nu mă plîngeți. Căci voi putea acum să-mi potolesc curiozitatea în privința fundamentului lucrurilor pe care Leibniz n-a izbutit niciodată să mi-l explice, în privința spațiului, a infinitului, a existenței și a neantului".

Fapt este că viziunea universală a lui Leibniz nu se pretează unei asimilări ușoare ; pe baza ei lumea s-ar compune din părți neîntinse care se aglomerează între ele pentru a forma spațiul, dar nu se află în nici un soi de contact între ele, ci coexistă într-o desăvîrșită izolare unele față de altele numai ca urmare a unei „armonii prestabilite". Tot ce putem să spunem este că acestei viziuni leibniziene nu i se poate atribui mai mult decît o valoare intuitivă cu totul mediocră ; oficiul pe care îl îndeplinește este de a ne înfățișa o imagine în mare parte abstractă și avînd un caracter idealist pronunțat, de a ne pune față în față cu un model schematic pe baza căruia sistemul filozofic al lui Leibniz este redat printr-o reprezentare pe care o descoperim înzestrată cu o putere de sugestie copleșitoare. Această schemă ilustrativă, pe de altă parte, care se realizează în teoria numită a monadelor, ne permite să admirăm încă mai îndeaproape îndrăzneala unei cugetări sigure de ea, plină de un avînt natural care o ferește de orice sinuozitate, de orice intruziune a vreunui factor secund, fruct veșted al unei reflecții laborioase, într-un cuvînt de orice ar însemna o abatere de la linia unitară, un act de corcire.

După cum am spus la început, posteritatea l-a nedreptățit în mod grav pe unul dintre cei mai mari filozofi ai lumii moderne. O umbră deasă s-a așternut timp îndelungat asupra acestui uriaș al cugetării omenești ; și, trebuie s-o recunoaștem, în parte din vina sa proprie. Abia la sfîrșitul vieții, cînd totul devenise prea tîrziu, el a înțeles că trecuse dincolo de un maxim de îndepărtare față de oameni ; și a suferit cumplit cînd s-a văzut rămas singur la Hanovra după strămutarea familiei de Braunschweig care dăduse orașului o aparență de strălucire. În momentul morții el nu mai era în contact cu nimeni în oraș ; iar înmormîntarea sa a avut loc în prezența devotatului său secretar care a urmat singur sicriul, notabilitățile locale, invitate la ceremonie, negăsind cu cale să se alăture acestui unic însoțitor spre a aduce omagiul lor celui mai glorios cetățean pe care Braunschweig-ul l-a numărat vreodată în hotarele lui. O tăcere totală a marcat în acel moment dezinteresul contemporanilor față de autorul genial al *monadismului*. Este de semnalat numai o excepție demnă de cea mai mare considerație : Fontenelle, pe atunci secretar perpetuu al Academiei franceze, a pronunțat, în incinta acestui măreț for cultural, elogiul funebru al marelui dispărut. Și tot un francez, Denis Diderot, a spus ceva mai tîrziu că „singur, Leibniz a adus Germaniei mai multă fală decît au adus Greciei Platon, Aristotel și Arhimede la un loc".

Adevărul este că, folosind materiale și teme care aparțin înțelepciunii omenești din toate timpurile, de la monadele pitagoriciene pînă la armonia universală pusă în relief de Heraclit, sau de la principiul rațiunii suficiente prezentat de școala stoică pînă la composibilitatea peripateticiană, Leibniz a izbutit să închege o operă minunată și mereu neistovită care,

aflătoare la aceleași înălțimi ale vredniciei rodnice a înaintașilor noștrii ca atîtea alte mărturii scumpe, alături de Columna din Forumul lui Traian de la Roma sau de Voronețul padinelor moldovene, înfruntă neînfricată vitregia veacurilor.

ERRATUM

În nr. 8/1966 al „Revistei de filozofie" s-a strecurat în articolul *Dimitrie Cantemir academician* de Dan Bădărău o eroare care dă frazei un sens greșit. La pagina 3 a acelui articol, rîndul 24, trebuie citit „Societății voastre" în loc de „Societății noastre".

CONCEPTELE LOGICII MODALE LA G. W. LEIBNIZ ȘI SISTEMUL IMPLICAȚIEI STRICTE

DE

CORNEL POPA

1. Contribuția lui G.W. Leibniz la fundamentarea logicii matematice, și îndeosebi la formularea unor legi ale algebrei logice, cum sînt dubla negație, comutativitatea, asociativitatea, idempotența, tranzitivitatea, sau în tratarea problemelor identității și substituției, este în genere cunoscută. Este însă mai puțin cunoscut în literatură faptul că Leibniz este în același timp unul dintre precursorii logicilor modale dezvoltate în epoca noastră de către Lewis, Post, Lukasiewicz. În cele ce urmează sprijinindu-ne pe *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, publicate de Louis Couturat (Paris, Felix Alcan, 1903), vom arăta că Leibniz a definit încă la sfîrșitul secolului al XVII-lea (aprox. 1690) conceptele fundamentale ale unei logici modale de tipul celei formulate de C.I. Lewis în sistemul implicației stricte din *A Survey of Symbolic Logic* (1918). Nu este mai puțin adevărat însă faptul că definițiile și notele lui Leibniz nu au depășit caracterul unor observații preliminare (cu caracter mai mult sau mai puțin personal) și că, în ciuda faptului că a întreprins demonstrarea unor teoreme, el nu a ajuns la închegarea unui sistem logic modal.

Limitările istorice ale lui Leibniz în fundamentarea logicii matematice, legate în special de încercarea lui de a construi un sistem logic și o metodologie unică a tuturor științelor, o *Mathesis universalis*, sînt și rămîn limitări și ale aportului său în fundamentarea logicii modale.

2. În sistemul implicației stricte [1], între alte idei primitive Lewis introduce următoarele cinci valori de adevăr :

1) p „p este adevărat" ;
2) $-p$ „p este fals" ;
3) $\sim p$ „p este imposibil" ;
4) $-\sim p$ „este fals că p este imposibil" sau „p este posibil" ;

[1] C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, Berkeley, Univ. of. California Press, 1918, cap. V, p. 291 și urm.

Rev. filoz., **13**, *12*, p. 1449–1454, București, 1966

5) $\sim -p$ „este imposibil ca p să fie fals" sau „p este necesar adevărat".

Conceptul introdus de Lewis, care joacă rolul de nerv central în sistem, intervenind în definirea implicației, sumei și echivalenței *stricte*, este conceptul de *imposibil*. Tot în raport cu acesta, Lewis definește și modalitățile *posibil* și necesar.

După cum reiese imediat din (4), *posibilul*, sau propoziția „este posibil p", este definit printr-un enunț metateoretic care asertează falsitatea *imposibilității* lui p. Similar, *necesarul*, după cum se poate vedea din (5), este definit printr-un enunț metateoretic care postulează *imposibilitatea* falsității lui p. Cu alte cuvinte, o propoziție este, după Lewis, necesar adevărată dacă falsitatea ei este de neconceput, imposibilă.

Locul central al conceptului de imposibil în sistemul implicației stricte al lui Lewis publicat în „A Survey of Symbolic Logic" reiese și din aceea că prin intermediul lui sînt definite conceptele specifice fundamentale ale sistemului implicației stricte. Astfel implicația strictă este definită

1.02 $p \prec q = \sim(p - q)$, respectiv prin *imposibilitatea* conjuncției dintre p adevărată și q falsă. Analog, disjuncția logică strictă (*strict logical sum*) este definită

1.04 $p \wedge q = |\,|(-p - q)$, respectiv prin *imposibilitatea* conjuncției dintre p falsă și q falsă.

Definiția *echivalenței stricte* prin implicație strictă biunivocă:

1.06 $(p = q) \overset{\text{def}}{=} (p \prec q).(q \prec p)$

se sprijină în ultimă instanță, tot pe conceptul imposibil.

Apare, așadar, incontestabil faptul că noțiunea, conceptul *imposibil* joacă un rol fundamental în sistemul implicației stricte, construit de Lewis în anii 1914—1918 [2]. Este firesc deci să ne întrebăm care este semnificația acestui concept la Lewis, în ce raport se găsește el cu *negația* și cu celelalte modalități. Pentru Lewis, $\sim p$ înseamnă că p nu este consistent cu sine, că are loc $p \prec -p$. Spre deosebire de $-p$, care se citește non-p sau nu este adevărat că p expresia $\sim p$ desemnează imposibilitatea logică de a concepe prepoziția p. De astă dată, p nu este numai neadevărat (care ar putea fi un neadevăr contingent), ci se afirmă imposibilitatea ca el să fie adevărat. Adevărul lui ar încălca însuși legile logice.

3. Într-un număr relativ mare de scrieri [3] datînd din ultimul pătrar al secolului al XVII-lea, concomitent cu formularea unor legi ale algebrei logice, Leibniz introduce unele concepte fundamentale ale logicii modale. Astfel, într-un manuscris descoperit de L. Couturat în Biblioteca din Hanovra, datînd aproximativ din 1690, Leibniz definește modalitățile *imposibil*, *posibil*, *necesar*, *fals* după cum urmează:

„1) Dacă dezvoltînd pe A obținem B non-B, atunci A este *imposibil*. Sau, mai explicit, dacă $A\ L \ldots B$ non-B, atunci A este imposibil.

2) Existent (Ens) sau *posibil* este ceea ce nu este imposibil; astfel, dacă A non $\infty\ L \ldots B$ non-B.

---

[1] În 1914 C. I. Lewis publică în „Mind", 23, p. 240—247, articolul *The calculus of strict implication*.

[3] Louis Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 253, 259, 261, 265 și 421. Louis Couturat trimite de asemenea la Gehrhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. VII, V, II, 62, 56; VII, C, 23 recto, VII, C, 97; Phil. VII, V, II, 49—50.

3) Dacă non-A este imposibil, A este *necesar*.

4) Non non-$A \infty A$. Aici avem utilizarea lui *non* : de adăugat 6.

5) A *este*, adică A este existent (*Ens*).

[Avem] un *enunț fals* dacă din el rezultă $A\,L\ldots B$ non - B [vezi 10].

A spune A este B este fals este tot una cu a spune A nu este B. Ține de utilizarea lui non ; de adăugat 4" [4].

Cercetarea comparativă a textului de mai sus și a definițiilor date de Lewis celor cinci valori din sistemul implicației stricte ne îngăduie să facem următoarele observații :

a) Spre deosebire de Lewis, care nu insistă asupra explicării semnificației semnului $\sim$, Leibniz definește conceptul *imposibil* prin noțiunile de negație și consecință *logică*. Notînd în cele ce urmează consecința logică prin $\vdash$, negația prin $-$ și modalitatea imposibil prin $\sim$ (acesta este și simbolul lui Lewis), obținem pentru propoziția (1) din textul citat expresia :

Dacă $A \vdash B.-B$, atunci $\sim A$ [5].

Imposibil este, așadar, acel enunț care, afirmat, conduce la (are drept consecință logică) propunerea simultană a două judecăți contradictorii și deci la încălcarea legii contradicției. În altă parte, Leibniz definește nemijlocit imposibilul ca ceea ce implică contradicții (*impossibile est quod involvit contradictionem, ut* $A \infty B\ldots C$ *non* C) sau ca ceea ce conduce la încălcarea principiului identității (*si* A *non* ∞A, *erit impossibile*) [6].

Domeniul de referință în definirea conceptului *imposibil* îl constituie la Leibniz relațiile logice dintre propoziții în cadrul unui sistem fără vreo raportare nemijlocită la domeniul existenței materiale. Se presupun cel puțin după modul în care se face expunerea pînă la punctul (5), anterior lămurite conceptele de *consecință logică*, *fals* și *adevărat*.

b) Definirea modalității *posibil* se face atît de către Leibniz, cît și de către Lewis (1918), sprijinindu-se pe conceptele de fals (sau negație) și imposibil.

Pentru Leibniz, condiția necesară și suficientă ca judecata A să fie *posibilă* este să nu conducă la contradicții logice, respectiv la imposibil (sau absurd) (*possibile est quod non continet contradictorium seu* A *non* $-A$). Dacă notăm modalitatea posibil prin semnul $\Diamond$, atunci

$\Diamond A^*$ dacă non ∞^{**} $B.\text{-}B$.

Dar $B.\text{-}B$, încălcarea legii contradicției, este tocmai imposibilul logic. Deci A este posibil dacă *nu* este logic imposibil, respectiv dacă este falsă *imposibilitatea* logică a lui A.

Avem $\Diamond A \overset{\text{def}}{=} - \sim A$. Dar aceasta coincide cu definirea modalității posibil de către Lewis în (4) din §2.

c) Propoziția (3) din fragmentul citat din Leibniz, în care este definită modalitatea *necesar* ca *imposibilitate* a falsității (sau negației) lui A, coincide cu definiția dată de Lewis în (5) din §2. Dacă notăm modali-

---

[4] L. Couturat, *Opuscules et fragments...*, p. 259.

[5] *Apud* Louis Couturat, *Phil.*, VII, B, II, 36.

[6] Louis Couturat, *Opuscules et fragments. . .*, p. 265.

* Se citește „A este posibil".

** Non se citește „nu este identic".

tatea necesar prin Δ, atunci avem $\Delta A \overset{\text{def}}{=} \sim - A$, ceea ce nu este decît o altă transcriere a relației (5) din §2.

4. Din cele de mai sus putem conchide că între modul cum introduce Leibniz conceptele de *posibil* și *necesar*, sprijinindu-se pe cele de *imposibil* și *fals*, și definirea acestor valori în sistemul implicației stricte publicat de Lewis în *A Survey of Symbolic Logic*, există o concordanță deplină. Ca și Leibniz, Lewis introduce propozițiile modale „este posibil p" și „este necesar p" în funcție de conceptele *imposibil* și *fals*, care sînt în raport cu primele primitive. În logica modală dezvoltată în *A Survey of Symbolic Logic* lipsesc însă orice considerații de genul celor făcute de Leibniz cînd definește imposibilul logic ca încălcare a legii noncontradicției. Aici Lewis se limitează la evidențierea caracterului *corelativ* al modalităților imposibil, posibil, necesar, adevărat, fals și îndeosebi la definirea modalităților *posibil* și *necesar* prin raportarea lor la *imposibil* și *fals*. *Imposibilul* apare aici, după cum am mai observat (§2), ca o *noțiune* fundamentală prin intermediul căreia sînt introduse celelalte două, posibilul și necesarul.

În *Symbolic Logic* (New York, 1932, ed. a 2-a 1959), publicată împreună cu C.H. Langford, conceptul fundamental devine modalitatea *posibil*, exprimată prin simbolul $\Diamond$. Prin $\Diamond p$ Lewis înțelege consistența cu sine a lui p ($p \circ p$), interdicția ca p adevărat să implice strict, respectiv să aibă drept consecință logică p fals. În funcție de aceasta (și de fals sau negație) sînt introduse modalitățile „p este imposibil" și „p este necesar".

Astfel imposibilul este definit în primul rînd ca falsitate a consistenței cu sine a propoziției p, respectiv ca falsitate a posibilității logice a lui p, și, în al doilea rînd, ca deducere a falsității lui p din adevărul lui p (absurd) :

$$\sim p = - (p \circ p) = p \prec - p.$$

Deoarece $p \circ p$ este utilizată de Lewis pentru a exprima că p este consistent cu sine, adică logic posibil ($\Diamond p$), putem substitui $p \circ p$ prin $\Diamond p$. Menținînd simbolurile anterior introduse [7], vom avea

$$\sim p = - \Diamond p.$$

Propoziția modală „p este logic necesar" este definită de Lewis [8] ca inconsistență cu sine a negației lui p și ca implicație strictă a lui p de către propria sa negație. (fără a intra aici în detalii, amintim că interpretarea pe care Lewis o dă lui $p \prec q$, adică p implică strict q, este : q este logic deductibil din p) :

$$\Delta p = - (- p \circ - p) = - p \prec p.$$

Deoarece expresia $- (- p \circ - p)$ înseamnă este fals că este consistentă cu sine, respectiv logic posibilă, falsitatea lui p, definiția de mai sus poate fi scrisă :

---

[7] În lucrarea citată, Lewis nu mai utilizează simboluri speciale pentru modalitățile imposibil și necesar, pe care le exprimă întotdeauna analitic în funcție de *fals* și *posibil*. Pentru negație (respectiv fals), Lewis utilizează de data aceasta simbolul $\sim$, pe care în *A Survey of Symbolic Logic* îl utilizase pentru modalitatea imposibil. În scrierea formulelor de mai sus am păstrat semnul $\sim$ pentru modalitatea imposibil, $-$ pentru negație (fals), $\Diamond$ pentru posibil și Δ pentru necesar. Semnul Δ pentru necesar îl propunem aici pentru prima oară.

[8] C. I. Lewis și C. H. Langford, *Symbolic Logic*, ed. a 2-a, Dover Publications, 1959, p. 160, teorema 18. 14.

$\triangle p = - \Diamond - p$.

Deci, considerînd ca termen primitiv $\Diamond p$, care se citește „p este posibil", „p este consistent cu sine", am definit, după Lewis (1932, 1959), *prin* intermediul acestuia și al negației functorii modali $\sim p$, „p este imposibil", $\triangle p$, „p este logic necesar".

Ca procedeu, situația este analogă celei prezentate în § 2, unde am introdus, după Lewis (1918), modalitățile posibil și necesar, considerînd primitiv functorul modal imposibil.

Caracterul corelativ al judecăților modale și posibilitatea prescurtării sau definirii unei judecăți modale prin alte judecăți modale, faptul că un operator modal poate acționa nemijlocit asupra unui alt operator modal, au fost observate încă din antichitate [9]. Important ni se pare însă a lămuri de fiecare dată, sub aspectul concordanței cu realitatea și cu un anumit stadiu al cunoașterii științifice, semnificația operatorilor modali considerați ca primitivi. Vom reveni cu alt prilej asupra însemnătății conceptelor de consistență relativă $(p \circ q)$ și imposibilitate relativă $\sim(p \circ q)$ a unei propoziții, definite de Lewis (1932) pentru teoria actuală a explicației, și problema confirmării sau infirmării unei propoziții în raport cu un sistem definit.

5. În primul capitol din *A Survey of Symbolic Logic* [10], Lewis se ocupă pe larg de contribuția lui Leibniz la fundarea logicii simbolice, recunoscîndu-i meritul de a fi definit un domeniu nou de cercetare și de a fi formulat unele dintre legile logicii matematice. Lewis analizează încercările lui Leibniz de a construi un limbaj al semnelor, un „alfabet al gîndirii umane" cu valoare universală, în stare să călăuzească cunoașterea științifică în oricare dintre domenii, dezvăluie cauzele nereușitei sale : imposibilitatea de a construi simultan logica pe principiul comprehensiunii și pe cel al extensiunii, limitările oricăror expuneri formale etc.

Surprinzător însă, Lewis nu acordă atenție problemelor de logică modală cuprinse în scrierile lui Leibniz, deși unele dintre considerațiile acestuia anticipează, după cum am văzut, propriile sale definiții. Vorbind despre străduința lui Leibniz de a lua în considerare permanent și aspectul intensional al raporturilor dintre noțiuni, Lewis observă într-o notă de subsol că aceasta l-a condus pe Leibniz „să distingă simplu nonexistent de absurd sau de imposibil și adevărul necesar de cel contingent" [11]. În această ordine de idei, Lewis trimite la *Specimen certitudinis seu de conditionibus*, la Phil., VII, 231, la lucrarea lui Louis Couturat *La Logique de Leibniz*, dar omite *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, publicate de L. Couturat. El nu comentează nicăieri definirea corelativă de către Leibniz a modalităților imposibil, posibil, necesar, fals, adevărat, făcută în unele scrieri incluse în *Opuscules et fragments*, definiții, după cum am văzut, apropiate de cele date de Lewis.

6. Lewis are dreptate cînd observă că Leibniz făcea într-unele din scrierile sale distincție între fals sau simplu nonexistent și absurd, tot așa cum distingea între adevărul contingent și cel necesar. Leibniz nu a rămas însă consecvent în operarea acestei distincții. În multe dintre scrierile

[9] Aristotel, *Metafizica*, IX, 4.
[10] C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, p. 5—14.
[11] *Ibidem*, p. 14.

şi fragmentele care ne-au rămas, această distincţie nu se mai păstrează, Leibniz identificînd falsul cu imposibilul. Astfel nu este greu de observat că în propoziţiile (1) şi (6) (citate în §3) Leibniz defineşte în acelaşi fel „A este imposibil" şi „A este fals"[11] ca interdicţie a contradicţiei logice.

În *Fundamenta Calculi Logici* din 2 august 1690, Leibniz scrie: „Ceea ce conţine A non-A este *inexistent* sau *termen fals*. În orice termen este conţinut A sau non-A"[12]. Aici, ca şi în altă parte (vezi propoz. (9) de la aceeaşi pagină), Leibniz conferă aceeaşi semnificaţie termenilor imposibil şi fals, ceea ce dovedeşte insuficienta cristalizare a distincţiei dintre fals şi imposibil, care apare totuşi uneori în textele lui Leibniz.

În esenţă, conceptele logicii modale leibniziene pot fi sistematizate potrivit următoarei ordini:

— este definită mai întîi modalitatea *imposibil* ca încălcare a principiului noncontradicţiei:

$$\sim A \overset{\text{def}}{=} L.B. - B;$$

— pe baza acesteia este introdus conceptul *posibil* ca o succesiune de propoziţii (sau termeni) care *nu* conduc la contradicţii şi nu sînt deci imposibile sau absurde:

$$\Diamond A = {}^{\text{def}} \text{non } (B.-B) \text{ sau}$$

$$\Diamond A = {}^{\text{def}} - \sim A, \text{ deoarece } (B.-B), \text{ contradicţia, este însăşi esenţa imposibilităţii logice;}$$

— tot pe baza conceptului imposibil este definită modalitatea *necesar*:

$$\Delta A = {}^{\text{def}} \sim - A^{13}.$$

---

[12] Louis Couturat, *Opuscules et fragments* ..., p. 421.

[13] Operatorii modali $\sim$. — prin intermediul cărora definim pe ceilalţi doi operatori $\Diamond$ şi Δ = *nu sînt comutativi*. Modalitatea *necesar* diferă de modalitatea *posibil* exclusiv prin *ordinea* operatorilor care intervin în definiţia lor.

Operatorii modali acţionează unul asupra altuia, cel din faţă desemnînd întotdeauna operaţia la care este supus succesorul (ex.: $\sim \sim p \prec \Delta \Diamond p$).

Dar operatorul *imposibil*, a cărui particularitate constă în enunţarea unei propoziţii care conduce la contradicţii logice, reflectă în ultimă instanţă cerinţa respectării aşa-numitului *principiu al raţiunii suficiente*, respectiv a legilor *consecinţei logice*. Definirea conceptului de consecinţă logică se sprijină, la rîndul ei, pe operaţia substituţiei şi *identitatea leibniziană*, de analiza cărora nu ne ocupăm în rîndurile de faţă.

MESAJUL UMANISMULUI ERASMUS DE ROTTERDAM (1466—1536)

DE

FLORICA NEAGOE

Sînt unele nume intrate de secole în conştiinţa oamenilor, care îşi păstrează neturburate locul la adăpostul oricărei rivalităţi, cu toate că — bogăţia spirituală sporind — cîte una dintre podoabele tezaurului este pe nesimţite înlocuită cu o alta sau măcar recîntărită în vederea unei noi opţiuni.

Nimănui nu i-a trecut prin minte să-i prefere lui Erasm pe altcineva, şi oricine s-ar gîndi astăzi chiar să-l compare ar constata că această operaţie poate deveni extrem de anevoioasă şi că implică violenţe.

Dacă omul a provocat mînia lui Luther pentru că n-a vrut să ia partea Reformei şi nemulţumirea Vaticanului pentru că n-a vrut să-l slujească nici pe acesta în marea conflagraţie, opera omului care şi-a făcut un principiu din independenţa gîndirii sale s-a impus tuturor (Sorbona a condamnat această operă, acuzînd-o de impietate şi ateism, tocmai pentru că se impusese şi pentru că era primejdioasă). A fost recunoscută pentru eleganţa străină oricărei pasiuni violente, pentru echilibrul calm şi subtilitatea unei construcţii, totuşi solide; pentru că spunea, cu fineţe şi fără a jigni, totul. Ştefan Zweig are dreptate să susţină că alţi contemporani ai lui au murit pe rug pentru a fi strigat în gura mare a zecea parte din adevărul pe care Erasm l-a reflectat în lucirile lamei subţiri a ironiei.

Umanismul s-a născut şi în afara mănăstirilor şi înăuntrul lor, dar oriunde a apărut a respins unilateralitatea medievală şi acea religie care-şi făcea un merit orgolios din necunoaştere, fanatism, formalism dogmatic. Un timp, rasa călugărească nu mai e un indiciu sigur că purtătorul este într-adevăr omul bisericii. Şi Erasm a fost călugăr şi a rămas pînă la 26 de ani în mănăstirea Steyn a Augustinilor. A părăsit-o şi nu s-a mai întors niciodată acolo, deşi la invitaţiile de revenire n-a răspuns printr-un refuz categoric. Între timp a obţinut permisiunea de a purta veşminte laice şi a început să călătorească, mult pentru vremurile acelea : Italia, Elveţia, Franţa, Anglia, Austria. Leagă prietenii cu oamenii luminaţi de pretu-

Rev. filoz., **13**, *12*, p. 1455—1462, Bucureşti, 1966

tindeni, trăiește printre cărți vechi și în tipografii noi, scrie mult și numai în latină.

Într-o perioadă cînd între limbile naționale moderne, lipsite încă de o îndelungată tradiție literară, nu se stabiliseră priorități, latina aleasă, șlefuită a lui Tit Liviu, Tacit, Suetoniu, Cicero, a căror lectură era de asemenea recentă, se impunea. Fenomenul nou, bogat, viguros era, desigur, limba națională, dar de acest lucru nu întotdeauna și nu toți oamenii Renașterii au fost conștienți. Petrarca își prețuia foarte mult operele neolatine și nu și-a dat seama că nu acestea, ci poeziile italiene aveau să reziste timpului.

Umanismul a fost o mișcare europeană și de aceea a recurs la limba culturii internaționale, latina, o limbă perfect elaborată, care putea exprima cele mai subtile variații ale gîndului. Aceasta era limba care ștergea particularitățile naționale și aducea permanent în cîmpul contemplării obiectul afecțiunii generale : antichitatea.

Umanismul a formulat marea idee a ridicării popoarelor prin cultură, lansînd astfel în latinește și apelul la cultivarea limbilor naționale. Unii, ca Petrarca, Boccaccio, Bracciolini, Poliziano, Brant, au și răspuns acestui apel, care era al lor, contribuind din plin la închegarea limbilor moderne literare. Erasm n-a fost dintre ei. El a scris numai în latinește, a fost un mare inovator, care s-a ferit să șocheze și care a exprimat, firesc, ideea concordiei în singura limbă care unea.

Erasm a scris mult și în variate probleme : filologice, filozofice, teologice. El însuși considera că opera vieții sale este editarea textului grecesc și a traducerii latine, comentate, a Evangheliei. De mare răspîndire s-au bucurat pe vremea lui *Colloquia familiaria*, o lucrare satirică-didactică, și *Adagia*, antologie de citate comentate din scriitorii antici. Dar cel mai mare succes al său a fost *Elogiul nebuniei*, fermecător pamflet, pe care l-a scris în fugă, în glumă și ca să se distreze. Din marea moștenire a lui Erasm timpul a reținut acest pamflet, cîteva eseuri și scrisori în apărarea păcii, mai ales *Jeluirea păcii*, *Pentru cel care nu l-a încercat, războiul este plăcut* (în formularea latină, a cărei concizie și armonie e intraductibilă : *Dulce bellum inexpertis*) și *Manualul creștinului militant*, de asemenea traducerea *Noului testament*, care a dat temei nu numai inițiativei lui Luther, ci chiar criticii raționale de mai tîrziu a *Bibliei*.

În numele progresului, înțeles ca ameliorare morală a umanității, Erasm dărîmă sistematic și zîmbitor, cu un verb scînteietor care-l înrudea cu marele său model antic, Lucian, toate piesele stăvilarului ridicat și consolidat de veacuri.

Piesa de rezistență era religia și organizația care o codificase, biserica. Ideea majoră a lucrărilor lui Erasm este necesitatea reformării bisericii în spiritul eticii creștinismului primitiv, care încorporase marea idee stoică a fraternității generale. Creștinismul lui Erasm (tot atît de puțin călugăr ca și Rabelais, marele său admirator) nu mai este o religie dogmatică, revelată, supranaturală, ci o etică, un ansamblu de principii naturale, care pot aduce, dacă sînt recunoscute și favorizate, liniștea, armonia și fericirea generală. Dar aceasta era tocmai cultul omenescului, al umanizării prin cultivarea celei mai prețioase facultăți, rațiunea, singura care poate feri de mărginire și de subiectivism, singura care poate apropia oamenii prin mijlocirea ideilor comune.

„Vai ! destul şi prea destul s-a vărsat sînge creştinesc — şi dacă aceasta este prea puţin — şi omenesc... Fac apel la voi, fără deosebire cîţi sînteţi înscrişi sub numele de creştin, uniţi-vă într-o simţire comună ! Arătaţi odată ce forţă reprezintă unirea celor mulţi împotriva tiraniei celor puternici. În această direcţie să-şi îndrepte deopotrivă toţi toate eforturile lor. O armonie veşnică să unească pe cei pe care cu atîtea legături i-a unit natura, cu încă şi mai multe Hristos. Cu forţe unite, toţi să conlucreze la ceea ce interesează deopotrivă fericirea tuturor"[1].

Cel care a scris aceste rînduri cuprinzînd revendicări ce depăşesc cu mult pe acelea ale lui Luther nu putea fi de acord cu exclusivismul protestant, cu teoria augustiniană a predestinării pe care doctorul de la Wittenberg o adoptase, cu fanatismul protestant şi cu violenţa ca mijloc de reformare spirituală. Atacurile lui sclipitoare împotriva bisericii romane au întemeiat Reforma şi, mai mult decît atît, libera cugetare, dar Erasm a luat atitudine împotriva lui Luther. Căci pentru el mijloacele apropierii între oameni erau hotărîtoare şi total deosebite de cele religios războinice ale Reformei.

„Adevărul are în sine ceva care farmecă dacă nu se amestecă în el ceva jignitor". Dar numai lucrurile pe care le spun proştii nu jignesc, de aceea ei au privilegiul „de a putea spune adevărul curat"[2]. Iată de ce Erasm reia experimentul artistic al lui Sebastian Brant, care încărcase o corabie cu proşti, le dăduse direcţia spre ţara nerozilor şi-i pusese să vorbească pe drum ca să le treacă vremea, şi realizează o bijuterie a genului satiric cu *Elogiul nebuniei, sau cuvîntare spre lauda prostiei**. Aici Erasm evoluează cu dezinvoltură printre cele mai riscante probleme.

Relatările despre minuni şi duhuri rele, despre supranatural într-un cuvînt, sînt poveşti care „nu numai că ajută de minune la alungarea urîtului ceasurilor de plictiseală, dar aduc şi ceva cîştig, mai ales preoţilor şi predicatorilor"[3].

Erasm atacă frontal, curajos indulgenţele („acele mincinoase iertări de păcate") şi dezvăluie scopul practicilor religioase, născocite de„ vreun şarlatan cucernic fie spre a petrece, fie pentru a dobîndi vreun cîştig". El consideră superstiţie, deci ignoranţă, credinţa în sfinţi ocrotitori specializaţi şi înţelege de ce o întreţine biserica.

Dacă preoţii sînt şarlatani, iar biserica organizaţia lor, teologii care-şi închipuie că biserica s-ar prăbuşi dacă n-ar sprijini-o cu silogismele lor sînt nişte pedanţi caraghioşi. Iată cum desfiinţează Erasm întreaga teologie şi scolastică medievală, reducînd la ridicul preocupările lor : „«Ar fi putut Dumnezeu să ia chipul unei femei, unui diavol, unui măgar, unui dovleac sau al unei pietre ? Dar atunci cum ar fi putut un dovleac să propovăduiască, să facă minuni, să fie răstignit ? Şi se poate spune că în acel moment Hristos era un om ? Oare după înviere vom avea dreptul să bem şi să mîncăm ?» (Vedeţi că de pe acum îşi iau măsuri de prevedere împotriva foamei şi a setei !)"[4].

---

[1] Erasm, *Despre război şi pace*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1960, p. 113.

[2] Idem, *Elogiul nebuniei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1959, p. 53 şi 52.

* Sub influenţa *Corăbiei nebunilor* se dezvoltă, de altfel, o adevărată *Narrenliteratur*. Unul dintre reprezentanţii ei de seamă fusese Thomas Murner (1475—1537).

[3] Erasm, *Elogiul nebuniei*, p. 60.

[4] *Ibidem*, p. 86.

Scolasticii împroaşcă „norodul neînvăţat" cu „mofturi scolastice" (silogisme majore, minore, corolarii etc.) ; călugării sînt ignoranţi şi formalişti (unii „îşi umflă burdihanul numai cu peşti", alţii nu mănîncă decît o dată pe zi, „dar atît cît să le plesnească burta", alţii postesc mii de zile şi alţii colecţionează „băniţi de psalmi"); episcopii, cardinalii şi mai ales papii („nici un soi de oameni nu trăieşte mai alintat şi mai fără grijă ca papii"[5]), îşi păstrează posturile pe care le cumpără prin silnicii. „Acum ar fi o adevărată nelegiuire să chemi îndărăt la desagi şi la toiagul de cerşetor pe şeful suprem al bisericii, adevărata făclie a lumii"[6], care abia de îngăduie regilor celor mari „să-i sărute preafericitele picioare".

Lucrurile nu stau mai bine nici în tabăra adversă, la protestanţi. Episcopii germani „fac pe satrapii fără nici o sfială, închipuindu-şi că s-ar face vinovaţi de o purtare bicisnică şi nevrednică de un episcop dacă şi-ar da sufletul lui Dumnezeu în altă parte decît pe un cîmp de bătălie. Iar mulţimea preoţilor de rînd, socotind că ar fi o nelegiuire să rămînă mai prejos de sfinţenia căpeteniilor lor, se războiesc — Doamne cît de cazon ! — pentru dreptul lor la dijme cu săbii, cu suliţi, cu pietre şi cu tot felul de arme"[7].

Ierarhia bisericii este de sus pînă jos putrezită, întemeiată numai pe interese : „...Papii, aşa de harnici la secerişul... gologanilor..., lasă lucrurile... prea apostolice în seama episcopilor, aceştia le lasă preoţilor, preoţii vicarilor, iar vicarii le lasă fraţilor cerşetori, care le aruncă în spinarea acelora... care tund oile"[8].

Biserică, teologie, scolastică au făcut din religie un sistem de dogme lipsite de sens, au rupt-o de om şi i-au opus-o ca pe ceva străin, neomenesc, supranatural.

Erasm opune acestei religii absurde şi fătarnice în acelaşi timp o etică nouă, care nu ignorează şi nu înjoseşte omul întreg, care nu-i cere să-şi semneze condamnarea la moarte. Şi aici începe partea cea mai interesantă a gîndirii lui Erasm.

Exponent al viziunii înnoitoare a Renaşterii asupra lumii şi omului, Erasm manifestă un gust laic pentru viaţă pe care n-o mai repudiază ca pe o vale a plîngerii, n-o mai disprețuieşte ca preludiu doar al beatitudinii cereşti, unde nimic nu se schimbă, unde nu există contrast şi culoare.

Natura este singurul obiect demn al cunoaşterii. Pe Erasm numai interesează cele patru tipuri scolastice de cauze, ci „esenţa şi natura însăşi a lucrurilor"[9]. Din mulţimea de forme cărora le-a dat naştere natura („sau mai degrabă Dumnezeu", adaugă el imediat cu prudenţă), s-a oprit cu interes deosebit asupra omului şi l-a încărcat cu însuşiri felurite. A făcut din el în primul rînd o fiinţă frumoasă, i-a dat un corp şi o ţinută frumoasă.

---

* Iată portretul scolasticului, care, „tot filozofînd asupra norilor şi ideilor, măsurînd labele unui purice şi admirînd glasul ţînţarului, a uitat să deprindă şi arta de a trăi în mijlocul oamenilor" (*Elogiul nebuniei*, p. 32): „Filozofii aceştia se poartă ca viţelul la poarta nouă şi nu spun de nimic nici în politică, nici în viaţa de toate zilele" (*Ibidem*, p. 34).

[5] *Ibidem*, p. 110.

[6] *Ibidem*,

[7] *Ibidem*, p. 112.

[8] *Ibidem*, p. 114.

[9] *Idem*, *Despre război şi pace*, p. 43.

Gingăşia constituţiei sale, limba şi raţiunea, rîsul şi afecţiunea îl fac pe om apt pentru prietenie şi asociaţie. Omul este „o divinitate pămîntească", este „cel mai sfînt altar pentru toate, el este ancora sacră pentru oricine"[10].

În astfel de fraze line, lipsite de orice provocare şi care aveau funcţia de introducere la apeluri de pace, Erasm răsturna uşor, cu eleganţă, întreaga concepţie medievală despre om şi Dumnezeu. „Chiar şi Hristos, care nu e decît înţelepciunea Tatălui, s-a înveşmîntat oarecum în prostia noastră, cînd, spre a veni în ajutorul nostru, a luat chip de om. De asemenea s-a încărcat cu păcatul ca să lecuiască păcatul"[11].

Cînd nu e nebunie curată trimisă de Furii, prostia este senzorialul, bunul-simţ, plăcerea şi fericirea. Dar Erasm nu lasă mereu prostiei acelaşi sens, n-o priveşte din acelaşi unghi.

Dîndu-i ca însoţitoare linguşirea, uitarea, trîndăvia, el face din absolutizarea senzorialului un vulgar hedonism, recurgînd la acest sens pentru a ridica în vîrful floretei viciile societăţii contemporane (ignoranţa şi sterilitatea gîndirii, bunul plac şi brutalitatea). Şi atunci o opune înţelepciunii, care înseamnă probitate, prudenţă, adevăr, seriozitate*. Şi, în sfîrşit, prostia este ignoranţă şi absurditate, negarea senzorialului[12]. Acest sens echivoc, această permanentă substituire dă un farmec irezistibil pamfletului lui Erasm şi îi asigură posibilitatea de a afirma şi critica orice.

Creştinismul nu este o religie revelată (aşa ceva nici nu există), ci o formă ideologică istorică lipsită de originalitate. Căci creştinismul a preluat integral de la Platon ideea opoziţiei suflet-corp, disprețuirea materiei şi a trupului, care împiedică sufletul să contemple adevărul şi să se bucure de el. Erasm face din această idee un absurd, o opune bunului-simţ al mulţimii oamenilor, „care admiră mai ales lucrurile materiale şi mai mai să creadă că acestea sînt singurele care există aievea"[13].

Nu numai sensibilitatea, dar toate facultăţile spirituale sînt facultăţi ale omului care posedă un trup. De aceea năzuinţa omului spre satisfacerea dorinţelor acestui trup, spre plăcere, este firească. Efortul de a izola sufletul de trup sau efortul stoic de a face din om o fiinţă insensibilă, inaptă de iubire şi milă, ar duce, dacă oamenii ar putea fi replămădiţi în acord cu aceste idealuri, la monstruozităţi. Lepădarea de sine, suprimarea propriului eu şi dizolvarea lui în Dumnezeu — iată fericirea pe care o aşteaptă după moarte oamenii pioşi. Pentru această absorbire se pregătesc în viaţa aceasta, subţiindu-şi trupul prin ascetism.

Această năzuinţă i se pare umanistului, care are cultul individualităţii, al acelui *uomo singolare* pe care Renaşterea îl scosese din anonimatul mulţimii prosternate, o aberaţie, o absurdă violenţă făcută naturii.

---

[10] Erasm, *Despre război şi pace*, p. 45.

[11] Idem, *Elogiul nebuniei*, p. 130.

* „Pe scurt, oriunde te-ai întoarce : papi, principi, judecători, magistraţi, prieteni sau duşmani, mare şi mic, toate se aranjează cu parale şi, fiindcă înţeleptul le disprețuieşte, şi ele fug de înţelept, mîncînd pămîntul" (*Elogiul nebuniei*, p. 116). Sau : „. . . înţelepţii. . . au de furcă cu sărăcia, cu foamea, cu mizeria, nefiind luaţi în seamă, lipsiţi de glorie, urîţi de lume, pe cînd proştii se scaldă în bani, stau la cîrma statului. . ." (*ibidem*, p. 115).

[12] „. . . Se pare că întreaga religie creştină are oarecare înrudire cu prostia şi că nu se potriveşte de loc cu înţelepciunea" (*Elogiul nebuniei*, p. 133). Acea fericire spre care năzuiesc creştinii „din toate puterile lor şi cu orice jertfe nu e decît tot un fel de sminteală şi prostie" (*ibidem*) (este vorba de eliberarea sufletului din încătuşarea corpului).

[13] Erasm, *Elogiul nebuniei*, p. 135.

Dacă ceea ce a zidit natura stă mai presus de orice, atunci e firească năzuința omului spre plăcere și fericire — egoismul. Nu există om fără vicii ; „cel mai bun e acela care are mai puține"[14].

Însoțitoarele prostiei, care depun mărturie pentru ea atunci cînd apare ca senzorial bogat în relații, sînt iubirea de sine și plăcerea. Cine se urăște pe sine, spune Erasm, nu poate iubi pe alții. Egoismul este condiția indispensabilă a unei convietuiri sociale morale. Iubirea de sine a lui Erasm anticipează egoismul rațional al lui Feuerbach și definitivează laicizarea eticii. Societatea nu se descompune, ci, din contra, se cimentează prin împlinirea imperativelor plăcerii, căci acesta este egoismul unei ființe căreia „natura i-a dat . . . scînteia rațiunii divine, pentru ca, fără perspectiva numaidecît a unei răsplăți, să-și găsească totuși o plăcere în a cîștiga dreptul la recunoștința tuturor"[15].

Aceasta era o idee nouă, de orgolioasă afirmare a demnității umane, de afirmare a geniului creator al omului care nu mai e despărțit în compartimente pentru a le renega pe unul sau pe altul dintre ele. Trîndăvia este soața prostiei ca ignoranță ; plăcerea și activitatea însoțesc „prostia, care are doar natura ca povățuitoare".

Din toată încărcătura de principii a creștinismului, Erasm reține unul singur, pe care îl încorporează în concepția sa etică, după ce l-a interpretat singur, fără să facă apel la autorități : dragostea.

Accesul la fericirea și armonia generală, la dezvoltarea multilaterală a omului nu este împiedicat numai de religia falsificată, de teologie, de filozofia scolastică și de instituția bisericii, ci și de puterea laică feudală. Iată imaginea principelui ca întrupare a acestei puteri : „Acum închipuiți-vă un om, cum sînt adesea domnitorii, necunoscător de legi, aproape vrăjmaș al intereselor obștești, plin de luare-aminte numai pentru treburile lui, dedat plăcerilor, disprețuitor al culturii, dușman al libertății și adevărului, negîndindu-se niciodată la binele poporului, ci măsurînd toate după pofta și folosul lui. Apoi atîrnați-i de gît colanul cel daurit, pentru a arăta reunirea tuturor virtuților strînse la un loc ; puneți-i apoi pe cap coroana cea bătută cu nestemate, în semn că el trebuie să întrecă pe toți în toate virtuțile ; după aceea sceptrul, simbolul dreptății și al unui cuget întru totul neprihănit și, în sfîrșit, purpura, semnul unei iubiri înfocate pentru țară. Dacă un astfel de principe ar asemui toate aceste podoabe cu felul său de viață, s-ar rușina, cred, de acest fapt și ar fi cuprins de teamă ca nu cumva vreun tîlmaci mucalit să nu ia în rîs și în bătaie de joc această mincinoasă recuzită de teatru" [16].

Nobilimea nu face decît să urmeze exemplul regilor și-și împlinește datoria, ca și aceștia, vînînd, crescînd cai de rasă și inventînd metode noi pentru „a ușura pungile cetățenilor spre a le umple pe ale lor" [17].

Erasm este însă un om al cărții, afinat de lectură și temător de „oamenii de rînd schimbători din fire"[18]. Pe el îl sperie energiile populare și de aceea gîndul lui înnoitor ia doar forma educării, a cultivării poporului

---

[14] Erasm, *Elogiul nebuniei*, p. 27.
[15] Idem, *Despre război și pace*, p. 45.
[16] Idem, *Elogiul nebuniei*, p. 105.
[17] Idem, *Despre război și pace*, p. 42.
[18] *Ibidem*.

Menirea principilor este de a conduce cu raţiune şi înţelepciune, de a asigura generaţiilor tinere profesori destoinici, învăţaţi care, spre deosebire de cler, nu parazitează pe corpul social, ci contribuie la progresul umanităţii, la extinderea treptată a prieteniei care leagă oamenii „în comunitatea studiilor liberale" mai strîns decît rudenia de sînge.

Erasm depreciază forţele creatoare ale maselor şi elaborează o viziune lipsită de vlagă cu privire la perspectivele umanizării viitoare : numai de la acest corp restrîns de cărturari şi de la activitatea lor lentă de luminare se poate aştepta înfrîngerea fanatismului, a intoleranţei religioase, a grandomaniei naţionale, numai de aici se poate aştepta progresul adevărului în lume.

Erasm recomandă principilor folosirea înţelepciunii în interesul poporului şi nu în interesul personal şi construieşte imaginea desăvîrşită a monarhului luminat : „Un rege să se socotească mare dacă domneşte peste oameni cît mai buni ; fericit dacă a făcut fericiţi pe ai săi ; ilustru dacă domneşte peste oameni cît mai liberi ; bogat dacă are un popor bogat ; în plină prosperitate dacă are cetăţi înfloritoare într-o pace permanentă" [19].

Învăţaţii şi monarhii luminaţi au mai ales urgenta misiune de a împiedica războaiele, de a pune capăt rezolvării prin violenţă a chestiunilor de drept sau religioase.

Spiritualul, rezervatul Erasm, acela care, trăind chiar în miezul mimării cotidiene a antichităţii (cînd orice căpitan era un Cezar şi orice filozof un Platon) a surprins şi a ridiculizat această generală şi voluntară iluzionare umanistă, omul străin oricăror excese şi care s-a ferit cu mare flexibilitate de orice atitudine exclusivistă, devenea patetic atunci cînd scria despre pace. Intervenţiile sale în favoarea păcii îşi pierdeau caracterul de imparţială pendulare între partide ; Erasm uita acum că are două limbi : una pentru a spune adevărul şi alta ce-i dictează împrejurările. Fără oroare de repetiţie, înflăcărat ca un combatant, inventiv în argumentare, realist în descrieri, plin de speranţă nealterată în posibilitatea aplanării tuturor conflictelor, el scrie tratate, trimite scrisori, intervine fără să fie rugat împotriva violenţei şi a celor care o provoacă — principi şi cler — , previne asupra dezastrelor şi descompunerii pe care le aduc războaiele. Şi se mîndreşte, ca un nobil cu blazonul său, că e un „poligraf care cu pana sa nu încetează a urmări războiul şi a îndemna la pace" [20].

Desigur, Erasm deosebeşte agresorul de cel care-şi apără liniştea, dar i se pare că posibilităţile de înţelegere între adversari sînt mari şi că ele trebuie toate încercate („dacă nu poţi să arăţi un suflet de principe, dovedeşte cel puţin unul de negustor"[21]) înainte de a arunca popoarele într-o vîlvătaie cu atît mai josnică cu cît îşi are profitorii săi.

Erasm s-a născut acum 500 de ani la Rotterdam. Ideile lui, din care o parte au fost enumerate mai sus, au făcut de atunci ocolul lumii*, au cucerit o întinsă suprafaţă, în timp ce viaţa lor proprie le-a dus la adînciri,

[19] Erasm, *Despre război şi pace*, p. 102.
[20] *Ibidem*, p. 128.
[21] *Ibidem*, p. 72.

* Pînă şi în America Latină, unde, în condiţiile izolării de Europa, scolastica deţine monopolul pînă în mijlocul secolului al XVIII-lea, opera lui Erasm este cunoscută încă din secolul al XVI-lea. Vezi *Mîsliteli latinskoi Ameriki*, Moscova, Akademia Nauk SSSR, „Mîsl", 1965.

la determinări mai concrete, le-a inclus în alte idei mai profunde, mai elaborate.

Imparţialitatea erasmică, de atîtea ori interpretată ca laşitate, nu se mai poate menţine ca suspendare între poziţii. „Mie îmi trebuie libertatea şi nu mă voi pune niciodată în serviciul niciunui partid", îi răspundea Erasm fostului său elev şi admirator Ulrich von Hutten, care-l provocase, superb, ca unul ce nu cruţase nimic pentru promovarea ideilor proprii. *Nulli concedo*, nu vreau să aparţin nimănui, zicea Erasm; *homo pro se*, e numai pentru el însuşi, ziceau despre el contemporanii. Dar această imparţialitate şi independenţă au devenit, urmîndu-şi propria logică, adoptare necesară a unei atitudini ferme. P. P. Negulescu, istoriograf pasionat de Renaştere, a pus firesc enigmei erasmice o întrebare grea, la care răspunsul nu poate fi evitat : „Dacă toţi oportuniştii din lume ar urma exemplul lui Erasm, ce preţ ar mai avea consecvenţa în idei şi atitudini ?" [22]

Atitudinea erasmică, ideea erasmică a rămas, în forma ei originală, un fermecător şi rar exponat muzeistic, dar, întrucît a fost nevoită să şi trăiască, a adăugat imparţialei confruntări a argumentelor opţiunea.

[22] P. P. Negulescu, *Filozofia Renaşterii*, vol. III, Bucureşti, Edit. „Cugetarea", p. 248

SONDAJ DE OPINIE PRIVIND ÎNTREPĂTRUNDEREA VALORILOR MORALE DIN MUNCĂ ȘI FAMILIE

DE

GHEORGHE BERESCU

Importanța familiei pentru viața socială și pentru viața personală a oamenilor implică o vastă problematică pentru cercetarea științifică și pentru munca educativă. În societatea noastră, rolul *social* al familiei este subliniat atît de funcția referitoare la creșterea și la educarea copiilor, cît și de contribuția ei la formarea oamenilor apți să realizeze, prin contribuția lor de gîndire și activitate practică, obiectivele complexe ale progresului patriei socialiste. Mediul familial își pune pecetea sa asupra personalității, modelînd trăsăturile de caracter, obiceiurile și convingerile individuale, dar întotdeauna într-un anumit context social și în funcție de locul pe care îl ocupă familia în viața socială și de muncă a membrilor ei.

Această teză a stat la baza cercetărilor întreprinse de sectorul de etică din Institutul de filozofie asupra *relațiilor care se stabilesc între morala muncii și aceea a familiei în societatea noastră*, din materialul cărora vom încerca să analizăm în studiul de față unele aspecte referitoare la rolul valorilor morale ale muncii în îmbogățirea vieții de familie și importanța lor în exercitarea funcției moral-spirituale a familiei.

Istoria umanității cunoaște o mare diversitate tipologică a raporturilor între muncă și viața de familie. Existența unor relații diferite între muncă și familie este cauzată de natura specifică a formațiunilor social-economice, de varietatea formelor de organizare și de diviziunea socială a muncii. Totodată, cultura și tradițiile diferitelor clase și pături sociale contribuie la lărgirea gamei de legături dintre muncă și familie. În raport cu trecerea de la o orînduire socială la alta și cu evoluția formelor de organizare a muncii s-au produs transformări și în relațiile matrimonial-familiale, atît în ce privește latura economică, cît și cea moral-spirituală.

Un ansamblu de transformări calitativ superioare în conținutul relației dintre muncă și familie intervine în procesul de edificare socialistă a societății. Noua organizare a muncii pune în valoare și dezvoltă o serie de trăsături morale, care, într-un mod indirect și uneori metamorfozat, se transmit și în viața de familie, îmbogățind conținutul și valorile morale ale acesteia.

Rev. filoz., **13**, *12*, p. 1463–1473, București, 1966

Firește, fenomenul este complex, iar tendințele pozitive se conturează în asamblul unor contradicții specifice ale procesului de dezvoltare a noului tip de familie, proces în care se poate observa și intervenția unor factori cu acțiune negativă, îndeosebi în cazul familiilor a căror instabilitate trădează lipsa de maturitate în alegerea partenerului de viață, acțiunea insuficient de adîncă și de eficace a factorilor educativi, lipsa unui contact viu și strîns cu valorile etice superioare ale muncii, influențe și rămășițe ale moralei burgheze.

Totodată, existența acestor fenomene nu poate anula faptul că valorile etice ale muncii joacă un rol important în procesul de consolidare pe baze moral-spirituale noi a familiei. Sondajul de opinii efectuat de colectivul de etică al Institutului de filozofie în 1964 asupra unor familii stabile a scos la lumină unele direcții importante ale legăturii dintre familie și muncă.

Prima problemă care se ridică este aceea referitoare la condițiile obiective și subiective care fac posibilă accentuarea transferului de valori morale din muncă în viața de familie și din familie în muncă*.

Sub raport obiectiv, relațiile de producție și modul de organizare a muncii sociale joacă rolul de factori determinanți în ultimă instanță atît pentru tipul istoric de familie existent într-o anumită perioadă, cît și pentru tipul istoric de raporturi morale dintre indivizi.

Totodată, raporturile și atitudinile morale sînt în strînsă legătură cu întreaga suprastructură a unei epoci. Influența morală exercitată de tipul istoric de organizare a muncii se produce nu pe o cale directă, ci este mediată de o serie de factori de ordin politic, cultural, juridic etc.

În acest sens, analiza consecințelor pe care le are organizarea socialistă a muncii asupra raportului muncă-familie permite înțelegerea dialecticii complexe a acestor raporturi și condiționări.

În cadrul relațiilor socialiste de producție, oamenii stăpînesc mijloacele de producție proprietate socială, participă la organizarea și la conducerea producției, sînt interesați în dezvoltarea producției, sînt retribuiți după cantitatea și calitatea muncii lor. În sfera muncii, esența relațiilor dintre indivizi este determinată de relațiile de producție și de conținutul organizării muncii. Lichidarea exploatării face ca munca să devină un teren care solicită forțele esențiale ale oamenilor. Ea solicită perfecționarea acestor forțe, generează relații de colaborare și întrajutorare, determină o nouă atitudine față de muncă, necesitățile de ridicare a calificării, stimulează spiritul colectiv, disciplina și alte trăsături moral-spirituale.

Ca urmare a lichidării exploatării și a făuririi relațiilor socialiste de producție *în întreaga economie*, majoritatea covîrșitoare a familiilor este cuprinsă (printr-unul sau mai mulți membri ai lor) în sistemul social de organizare a muncii. În mod practic, fiecare familie își bazează existența

---

* Deși noi abordăm în acest studiu direcția de transfer muncă-familie, este evident că familia nu receptează numai, dar și generează ea însăși o serie de valori, atitudini, obiceiuri etc. care au un rol formativ pentru om și care se transmit în muncă și în alte sfere ale vieții sociale.

pe muncă, însă pe o muncă fără exploatare, iar acest lucru constituie un element definitoriu pentru tipologia familiei socialiste. Din punctul de vedere al problemei pe care o analizăm, este important de reţinut că încadrarea membrilor familiei în munca socială, conţinutul nou al acestei munci, contactul cu această sursă generatoare de valori morale înseamnă de fapt existenţa obiectivă a posibilităţii îmbogăţirii familiei cu noi trăsături morale pe care le generează în socialism munca, colectivul de muncă socialist, organizarea socialistă a muncii cu cerinţele ei.

Desigur că relaţiile de familie implică elemente specifice, istoriceşte constituite. Familia are astfel de funcţii specifice cum sînt funcţia naturală-biologică, economică-administrativă şi moral-spirituală. Ne preocupă însă dacă organizarea muncii afectează aceste funcţii şi modul în care ele sînt influenţate prin intermediul intereselor şi al relaţiilor sociale. Din multitudinea de valori morale pe care le generează munca în conştiinţa omului trebuie să distingem pe acelea care exercită o mai mare influenţă asupra relaţiilor dintre indivizi în viaţa de familie.

Unele indicaţii asupra acestor direcţii de influenţă apar din analiza opiniilor exprimate în acest sens de un număr de 500 de bărbaţi şi 500 de femei (soţi şi soţii), care au alcătuit eşantionul cercetărilor la care ne-am referit. Cercetarea a cuprins familii din 42 de localităţi ale ţării. Aceste familii aparţin unor medii sociale şi unor profesiuni diferite (muncitori, ţărani, intelectuali)*. O parte a familiilor cercetate au ambii soţi în producţie (272); 228 de soţii sînt casnice. Întrucît constituirea eşantionului prezentat aici nu a avut în vedere un sistem de criterii în linii generale verificate de practica cercetărilor sociologice, nu intenţionăm să atribuim rezultatelor obţinute semnificaţii cu caracter reprezentativ, ci cel mult indicii asupra gradului de întemeiere în realitatea socialistă a ipotezei noastre de lucru.

Pentru analiza unor tendinţe ale transferului de valori morale din muncă în viaţa de familie prezintă un interes deosebit opiniile exprimate de subiecţi la întrebarea pusă de chestionarul anchetei referitoare la calităţile pe care le apreciază cel mai mult în viaţa de familie („Ce calităţi ale soţiei (soţului) dv. apreciaţi mai mult?"). Grupînd răspunsurile, avem următoarea imagine statistică a lor.

Numărul de subiecţi întrebaţi : bărbaţi = 500, femei = 500 (dintre care 228 casnice şi 272 în producţie).

Numărul de subiecţi care au răspuns : bărbaţi = 489, femei = 491.

Numărul de răspunsuri pozitive : bărbaţi 843, femei = 834**.

Au răspuns negativ bărbaţi = 0, femei = 6.

Subiecţii care nu au răspuns : bărbaţi 11, femei 9.

---

* Au fost cuprinse în cercetare 260 de familii de *muncitori*, 160 de familii de *ţărani* şi 80 de familii de *intelectuali* şi *funcţionari*. În cadrul lor există 268 de familii *cu ambii soţi în producţie*, 228 în care soţiile sînt *casnice* şi 4 familii de pensionari. Din totalul celor 500 de familii, 184 au o *vechime a căsătoriei* pînă la 5 ani, 256 între 5 şi 20 ani şi 60 peste 20 de ani. Dintre cele 1 000 de persoane anchetate (500 de bărbaţi şi 500 de femei), 323 *au muncă obştească* şi 677 nu au.

** Întrucît subiecţii s-au referit la mai multe calităţi, numărul răspunsurilor (1 677) este mai mare decît numărul celor care au dat răspuns (980). Noi grupăm răspunsurile după sexul subiecţilor şi după alţi indicatori, astfel încît să poată fi surprinse şi aspecte de ordin particular care ne ajută la formarea imaginii în ansamblu.

Tabelul nr. 1

Opinii exprimate de către femei şi bărbaţi cu privire la calităţile reciproc apreciate cel mai mult

Felul răspunsurilor pozitive (motivate)	Numărul răspunsurilor		
	Femei	Bărbaţi	Total
a) Se referă la trăsături morale specifice *vieţii de familie* (dragoste faţă de familie, faţă de copii, devotament faţă de familie, tandreţe, spirit gospodăresc etc.)	315	488	803
b) Se referă la calităţi morale *generale* (sinceritate, cinste, seriozitate, amabilitate, optimism, spirit de responsabilitate, modestie, bunătate etc.)	335	227	572
c) Se referă la calităţi morale specifice activităţii de muncă (dragoste faţă de muncă şi profesiune, interes pentru ridicarea nivelului profesional, planificarea judicioasă a timpului, spirit de disciplină şi iniţiativă etc.)	188	107	295
d) Se referă la alte calităţi	5	12	17
Total răspunsuri (pe sexe)	843	834	—
Total general	—	—	1677

Răspunsurile grupate la punctele *b* şi în special la *c* se referă cu precădere *la trăsături de ordin moral care se dezvoltă în muncă* sau la valori etice necesare şi în colectivul de muncă, şi în cel de familie, avînd o mare importanţă în relaţiile dintre soţi. În răspunsurile de detaliu de la punctul *c*, printre calităţile luate drept criteriu de apreciere a unui soţ de către celălalt menţionăm : atitudinea înaintată faţă de munca socială, spiritul de *organizare* şi folosirea *chibzuită* a timpului, *punctualitatea* şi *disciplina* conştientă, voinţa de ridicare a *nivelului profesional*; *atitudinea de colaborare* în muncă; *sîrguinţa în ridicarea nivelului cultural şi politic*; *încrederea în tovarăşii de muncă*; *spiritul de iniţiativă*; *dragoste şi devotament pentru colectivul de muncă* etc.

Este evident că întotdeauna soţii s-au apreciat reciproc pentru astfel de calităţi morale ca hărnicie, capacitate profesională, sîrguinţă etc. Dar faptul că prezenţa acestor calităţi îmbogăţite de noile relaţii sociale se constată cu precădere 1) de către femei şi 2) de către bărbaţii care au soţiile în producţie pare a releva că frecvenţa acestor trăsături este mai mare la cei aflaţi în contact cu organizarea socialistă a muncii.

O diferenţă relativ mare rezultă din structura profesională şi sexul subiecţilor. Femeile (în proporţie de 98%) au soţii în producţie; ca atare, ele se referă la calităţile acestora ca oameni care muncesc în producţie. Dintre cei 500 de bărbaţi însă numai 272 au soţiile în producţie şi deci numărul celor care s-au referit la calităţile dobîndite în procesul de organizare socială a muncii este abia ceva peste 50%. Or, elementul semnificativ pare a fi aici tocmai faptul că un mare număr de bărbaţi care au soţiile în producţie s-au referit la calităţi de ordin moral legate de muncă, în bună

măsură ca urmare a faptului că soţiile lor lucrează în producţie (334 de răspunsuri). Totodată, aprecierile reflectă un fenomen real care rezultă din aceea că munca gospodărească a femeilor implică o serie de calităţi apreciate în 488 de răspunsuri ale bărbaţilor.

Este evident că procesul nu poate fi simplificat, iar delimitarea trăsăturilor etice nu poate fi făcută aici cu suficientă rigurozitate. Vom găsi trăsături existente la cei ocupaţi în producţie cu totul asemănătoare în multe cazuri cu cele ale oamenilor neocupaţi în producţie. Deşi dominante sînt aprecierile referitoare la calităţile specifice vieţii de familie, în concepţiile soţilor se manifestă net elemente de apreciere a valorilor pe care le generează munca. De reţinut este în acest sens faptul că, dintre cei 488 de bărbaţi care s-au referit la calităţi de ordin moral în legătură cu viaţa de familie, 227 au adăugat şi calităţi mai generale, iar 107 calităţi referitoare la munca din afara sferei vieţii casnice. Integrarea femeii în munca socială din afara familiei pare astfel că generează aprecierea ei morală mai complexă, în funcţie de componentele morale, cu care ea s-a îmbogăţit ca urmare a activităţii în producţie.

O semnificaţie importantă o au răspunsurile care indică opiniile femeilor despre trăsăturile şi calităţile morale ale bărbaţilor dobîndite în muncă (39,7 % din răspunsurile generale şi 22,4 % din cele strict *legate de muncă* au fost date de către *femei*). Astfel, peste 60 % dintre femei au găsit că principala calitate a soţilor lor este o calitate de ordin etic, generală, legată de muncă. Se poate observa, potrivit opiniilor exprimate de soţii, indiferent dacă sînt casnice sau în producţie, un interes clar faţă de problemele vieţii sociale, ca şi faţă de calităţile pe care omul le dobîndeşte în muncă. Totodată, la femeile ocupate în producţie ponderea răspunsurilor care pun accent pe calităţile morale în legătură cu munca ale bărbaţilor este mai mare. Din cele 295 de răspunsuri referitoare la muncă, 188 aparţin femeilor, dintre care numai 76 celor casnice.

Indicii extraşi din opiniile înregistrate fac loc ideii că unele norme etice statornicite în societatea noastră ca cerinţe puse de către societate în general tind să fie apreciate totodată ca cerinţe şi în viaţa de familie. Indiferent de faptul că un soţ sau o soţie nu au definit cu exactitate calitatea pe care o apreciază cel mai mult la partenerul lor de viaţă, ci au exprimat numai un deziderat al lor, în cele mai multe cazuri acest deziderat s-a constituit în bună măsură în raport cu obiceiurile ce se dezvoltă în muncă şi în viaţa socială.

Notăm în acelaşi timp că aici, ca şi în oricare alt domeniu al problemelor analizate, respectiv în interferenţa în plan etic dintre muncă şi viaţa de familie, apar şi alte înrîuriri, cum ar fi valorile ce se creează în viaţa obştească. Astfel, 2/3 din totalul calităţilor *de muncă* enumerate în răspunsuri aparţin celor ce desfăşoară o muncă obştească, punînd în lumină ideea că influenţa educativă a muncii devine evidentă îndeosebi sub influenţa vieţii obşteşti.

*

Motivaţiile enumerate în tabelul nr. 1 vădesc o îmbinare strînsă între valorile etice generale şi cele legate de muncă, încît nu poate fi desprinsă

de aici o măsurare precisă în ce privește rolul formativ al muncii. Pare a se contura totuși o *contribuție specifică a muncii* la constituirea laturilor morale ale relațiilor familiale. Ea rezidă în primul rînd în aceea că munca în sistemul colaborării și întrajutorării stimulează formularea unor concepții etice înaintate privind îndatoririle omului, răspunderea sa față de colectivitate, respectul său față de semeni, exigența și grija pentru dezvoltarea lor, aprecierea justă a calităților și defectelor lor etc. Acestea devin în general coordonate etice ale personalității sale, intră în viața sa și, ca atare, nu se manifestă numai în muncă. Procesul de pătrundere a unor calități din muncă în familie este însă complex. Sfera diferită de preocupări a unor soți, inegalitatea dezvoltării lor, lipsa unor idealuri comune, lipsa de trăinicie a unor convingeri etc. reprezintă bariere în calea manifestării calităților umane căpătate în muncă. Sînt și cazuri cînd la unii oameni calitățile etice înaintate se manifestă din plin în muncă, dar în viața de familie trec pe un plan secundar : acordarea de ajutor, politețea, exigența pentru dezvoltarea celorlalți, punctualitatea, luarea unor decizii de comun acord, formarea unor idealuri nobile despre muncă, grija pentru creșterea și educarea copiilor etc. Asemenea situații generează conflicte, duc la izolarea membrilor familiei unul față de altul, anulează sau diminuează ajutorul pe care membrii familiei și-l pot da.

În același timp însă calitățile morale pe care omul le dobîndește în muncă sînt stimulatoare pentru etica vieții de familie, deoarece cerințe importante ale comportării etice în muncă coincid cu o serie de cerințe ale comportării și în familie.

Coincidența calităților etice pe care le solicită și le formează relațiile de muncă socialiste cu ceea ce este uman între relațiile dintre indivizi creează posibilitatea ca și în relațiile de familie să fie însușite mai lesne valorile morale ale muncii, ca acestea să fie considerate și pe planul vieții de familie într-o formă mai mult sau mai puțin transformată.

Un număr de opinii exprimate cu prilejul anchetei pe care o analizăm pun în lumină importanța valorilor etice ale muncii pentru funcția moral-spirituală a familiei. Astfel, chestionarul cuprindea și întrebarea intitulată : „Ați observat dacă unele obiceiuri în muncă reapar sub o formă sau alta în viața dv. de familie". Da. Nu. Dacă da, vă rugăm să arătați care sînt acele obiceiuri și cum se manifestă ele în viața de familie ; în felul în care vă ocupați de educația copiilor ; în modul de a vă organiza odihna ; activitatea culturală, sportivă etc.".

Răspunsurile primite apar grupate în tabelul nr. 2, după caracteristicile cele mai importante ale eșantionului și după natura motivațiilor.

Numărul relativ mic de răspunsuri la această întrebare se explică prin mai multe motive, dintre care amintim : în primul rînd, dificultatea întrebării și a unui răspuns corespunzător, dificultatea izvorîtă din faptul că în mod practic omul nu înregistrează propriile sale transformări de ordin moral, care se produc treptat și aproape insesizabil. La aceasta se adaugă faptul că acțiunea vieții obștești și culturale, alături de influența muncii, este concomitentă și greu de separat. În al doilea rînd, după cum se vede din tabel, cel mai mic număr de răspunsuri a fost dat de către femei și de categoria de țărani din eșantion. Explicația probabilă constă în aceea că, pe de o parte, aceste categorii sînt de mai puțin timp sub influența organizării socialiste a muncii, iar pe de altă parte ancheta însăși

Tabelul nr. 2

Opinii despre obiceiurile și atitudinile formate în muncă și care reapar în viața de familie

GRUPĂRILE	CATEGORII	Total chestionați (salariați)	Fără răspuns	Numărul celor care au răspuns (total)	Numărul celor care au motivat răspunsul	FELUL RĂSPUNSURILOR						
						Acordarea de ajutor în treburile familiale, spirit de organizare și colaborare	Obiceiul de a se preocupa de *pregătirea morală* pentru muncă a copiilor în spiritul exigențelor muncii socialiste	Preocuparea de ordin cultural educativ a familiei	Exigență față de răspunderile sociale ale membrilor familiei, grijă pentru buna organizare a timpului, prețuirea muncii în familie	Respect față de membrii familiei	Purtare sinceră, corectă, prietenoasă	Total motivații
A	B	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Gr. I, după sexe	Bărb.	496	250	246	230	122	100	66	25	24	21	358
	Femei	272	184	98	88	40	32	19	14	10	8	123
	Total	768	434	344	318	162	132	85	39	34	29	481
Gr. II, după exercitarea de munci obștești	Cu muncă obștească	290	110	180	170	84	71	65	29	18	16	283
	Fără muncă obștească	478	314	164	148	78	61	20	10	16	13	198
	Total	768	424	344	318	162	132	85	39	34	29	481
Gr. III, după categoria socio-profesională	Muncitori	387	202	185	171	89	84	49	21	17	17	277
	Țărani	238	164	74	66	32	26	11	8	9	4	90
	Funcționari și intelectuali	143	58	85	81	41	22	25	10	8	8	114
	Total	768	424	344	318	162	132	85	39	34	29	481

*Numărul motivațiilor este mai mare decît al celor care au răspuns (motivat), întrucît unii subiecți au dat două sau chiar trei răspunsuri.

a prezentat pentru acești subiecți mai multe dificultăți în formularea răspunsurilor. În același sens au apărut dificultăți mai mari și la cei fără muncă obștească, dintre care numai 30% și-au motivat răspunsul față de cei cu muncă obștească, unde răspunsurile sînt motivate într-un procent de aproape 60%.

În ciuda acestei situații, opiniile exprimate și motivarea lor fac posibile unele observații. Coloanele 5-10 inclusiv oglindesc sesizarea și afirmarea unei mari varietăți de influențe educative ale muncii care se manifestă și în viața de familie, cu unele tendințe semnificative.

O pondere importantă ocupă răspunsurile din coloana a 5-a, și anume considerarea de către un număr de peste 33% din subiecți a faptului că sub influența organizării muncii au dobîndit obiceiuri de a colabora și a se întrajutora ca egali în viața de familie. Desigur că procesul de colaborare și întrajutorare în viața de familie are o existență istorică îndelungată în relațiile dintre sexe. Sentimentul de dragoste, cerințele traiului în comun au solicitat în orice perioadă a dezvoltării istorice colaborarea sexelor în viața de familie, dăruirea, întrajutorarea. Antoine de Saint-Exupéry surprinde bine acest fenomen cînd arată că „a iubi nu înseamnă numai a ne privi unul pe altul, ci a privi împreună în aceeași direcție" [1].

Dar individualismul generat de relațiile de producție burgheze, inegalitatea sexelor, existența mobilurilor căsătoriei bazate pe interese economice și pe tutela părinților și altele alterează continuu tendința de colaborare a soților în viața de familie, îi anulează sensul etic atunci cînd prin natura situației și prin statutul lor social soții sînt puși în raporturi de inegalitate.

Lichidarea exploatării nu duce în mod automat și de la sine la relații fără dificultăți în viața familială. Cu atît mai mult vor prezenta un oarecare interes opiniile subiecților cercetați, îndeosebi faptul că un procent de 30% consideră că tocmai *datorită muncii* au dobîndit obiceiul de a atribui întrajutorării în treburile familiale un loc important.

Urmărind gruparea I (după sexe) din tabelul nr. 2, vom observa faptul că, din totalul de motivări privind practica întrajutorării (coloana a 5-a), circa 75% aparțin bărbaților și numai 25% femeilor (ocupate în producție). Faptic, munca femeii în familie are o existență milenară. Elemente noi, ca urmare a participării sale în producție și ca urmare a influenței pe care o exercită asupra sa normele întrajutorării în producția socialistă, apar mai mult în natura motivațiilor care depășesc sfera gospodărească și se referă la sprijinirea eforturilor profesionale ale soțului, *organizarea modului de petrecere a timpului liber, sfaturi și decizii în legătură cu educarea copiilor* etc.

Procentul mare de bărbați care au situat pe primul plan reapariția în viața de familie a obiceiului întrajutorării format în muncă are o semnificație mult mai importantă pentru problema pe care o analizăm. Pentru bărbați, munca gospodărească, îngrijirea copiilor, ajutorarea soției etc. n-a reprezentat o obișnuință de ordin general și nu s-a format ca o atitudine conștientă în trecut. Exista chiar un dispreț al opiniei publice pentru soții care se ocupau de astfel de treburi. Bărbatul nu se considera egal

[1] Vezi A. de Saint Exupéry, *Pămîntul oamenilor*, prefață la *Micul prinț*, București, E.L.U., p. 7.

cu soţia ci şef al cuplului conjugal*. Opiniile exprimate par astfel a indica faptul că munca însăşi, modul de organizare a ei cer colaborarea şi întrajutorarea. Omul însuşi nu se poate dezvolta decît prin slujirea cerinţelor colectivului, a intereselor colectivului, corespunzătoare cu interesele majore ale individului. „Numai în cadrul colectivităţii — scriau Marx şi Engels — individul capătă mijloacele care îi dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor sale; prin urmare, numai în cadrul colectivităţii devine posibilă libertatea personală"[2].

În mod practic, în colectivul de muncă se dezvoltă o dată cu necesitatea colaborării o concepţie nouă asupra modului de a privi relaţiile cu ceilalţi oameni. Se formează totodată obiceiul de a aprecia munca şi capacităţile celorlalţi, de a ajuta dezvoltarea acestor capacităţi şi aptitudini în interesul colectivului şi al fiecăruia în parte, de a lupta împotriva individualismului care reprezintă o frînă, o rămăşiţă a moralei vechi. Nu trebuie uitat că există şi o motivaţie obiectivă a întrajutorării, dată de faptul că cele mai multe femei au timp liber mai puţin (fiind ocupate în producţie) şi, ca atare, treburile gospodăreşti apasă asupra ambilor soţi. Această împrejurare importantă nu anulează valoarea etică a colaborării. De altfel întrajutorarea nu survine automat din lipsa de timp a unuia din soţi, ci abia în urma modificărilor de comportare. În acest context, factorul organizare, atitudinea atentă în planificarea treburilor gospodăreşti îşi au un rol important. Exigenţa din producţie se răsfrînge şi în acest sens. Creşte exigenţa faţă de modul de comportare în cartierul de locuit, faţă de modul de folosire a timpului liber, faţă de dezvoltarea morală, culturală şi profesională a membrilor familiei. Măsura în care obiceiul întrajutorării se dezvoltă în viaţa de familie se relevă ca o tendinţă etică importantă.

Prezintă interes opiniile care au notat obiceiul preocupării pentru educaţia copiilor (coloana a 6-a). Avem aici, pe lîngă răspunsuri generale, o serie de precizări la care ne vom referi şi care prin natura lor par să ateste tocmai influenţa muncii socialiste. Analizîndu-le, desprindem următoarele tendinţe şi expresii concrete: obiceiul de a controla comportarea copilului la învăţătură şi atitudinea lui în şcoală pentru ca acesta să devină un cetăţean demn al societăţii socialiste; obiceiul de a povesti copiilor despre exemplele bune din muncă; grija de a le inspira respect faţă de munca socială, pentru avutul obştesc; a îndruma copiii spre calificare şi spre perfecţionările cerute de noua organizare a muncii; a discuta problemele din familie şi a le cere părerea; grija de a le îndrepta greşelile şi de a preveni concepţii înapoiate despre muncă.

În aceste grupuri de motivaţii se oglindesc comportările devenite obişnuinţe în muncă, metodele folosite în activitatea de muncă, grija care există în societatea socialistă pentru tineret.

Valoarea morală a influenţelor muncii socialiste asupra comportării părinţilor faţă de copii iese în evidenţă prin însuşi conţinutul direcţiilor înfăţişate. Nu lipseşte, evident, dorinţa seculară a părinţilor de a asigura copiilor lor un viitor cît mai bun, dar este afirmată o gamă vastă de atitu-

---

* Este evident că anumite aspecte ale inegalităţii sexelor, şi în special tendinţele autoritare ale bărbatului, mai există, îndeosebi în acele familii în care femeile nu participă la munca socială. Faptul însă că femeile pot oricînd să intre în producţie diminuează tendinţele amintite.

[2] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 76.

dini etice care arată faptul că în atingerea unui scop nobil sînt folosite mijloace corespunzătoare, un accent important revenind învăţăturii, grijii pentru afirmarea copiilor prin muncă, preţuirea muncii sociale, a eforturilor celorlalţi etc. Se vădeşte în aceste opinii sensul unei tendinţe care se afirmă şi se conturează sub influenţa muncii, deşi nu pot fi omise încă unele influenţe ale vechiului, care persistă într-o serie de atitudini de dezinteres faţă de educarea copiilor în spiritul muncii.

Dorinţa abstractă privind „binele şi viitorul copiilor" sau reducerea acestei dorinţe la îngrijirea şi la asigurarea condiţiilor materiale vădesc, pe lîngă înţelegerea greşită sau unilaterală a sarcinilor în domeniul educării copiilor, şi fenomene de slabă punere în valoare în unele familii a unor trăsături pe care le generează munca, dar care nu se reflectă în mod adecvat în conştiinţa tuturor oamenilor, datorită propriilor lor lipsuri în dezvoltarea ideologică şi culturală.

Acţiunea constantă a muncii este subliniată şi în preocupările de ordin cultural sub influenţa muncii[3] (coloana a 7-a). În tabelul analizat există 85 de motivaţii care consideră pătrunderea în familie a unor obiceiuri de ordin cultural sub influenţa muncii, şi ni se dezvăluie aceasta ca o tendinţă caracteristică. Nu este însă vorba de cerinţele de ordin tehnic ale meseriei, ci de faptul că organizarea socialistă a muncii obişnuieşte omul cu cerinţe culturale, şi acestea devin o componentă necesară a vieţii sale.

Influenţa muncii asupra vieţii de familie nu e directă şi valorile morale dobîndite sub influenţa muncii socialiste nu ajung în familie într-o formă brută, ci transformate de o serie de factori intermediari.

O astfel de verigă, care constituie totodată un modelator şi un potenţator al trăsăturilor morale, este activitatea obştească a oamenilor. Atunci cînd subiecţii anchetaţi se refereau la activitatea de muncă, nu apăreau deosebiri prea evidente în motivaţii, ci numai în faptul că cei fără activitate obştească nu deveniseră decît într-un procent sub 30% conştienţi de existenţa unor astfel de trăsături, în vreme ce la cei cu activitate obştească se observă în proporţie de aproape 60% sesizarea influenţelor educative ale muncii asupra familiei.

Chiar din această constatare apare evident că munca obştească şi deci un nivel ideologic mai dezvoltat ajută la înţelegerea nu numai a proceselor sociale în general, dar şi a propriilor transformări ale individului. Oamenii tind astfel nu numai să-şi însuşească valorile morale generate de muncă, dar şi să devină conştienţi de semnificaţia acestora pentru viaţa lor.

Raportînd numărul celor care au dat răspunsuri motivate, observăm că ponderea motivaţiilor celor cu muncă obştească este de circa 166%, exprimînd sesizarea unor direcţii de influenţă într-un mod mai complet, în timp ce a celor fără muncă obştească este de numai 134%.

★

---

[3] Problema activităţii culturale ca verigă de transmitere a valorilor morale din muncă în familie face obiectul unei analize, pe baza aceleiaşi anchete, în articolul *Conţinutul cultural al timpului liber* de Al. Tănase şi M. Lupan, în „Revista de filozofie", nr. 3 şi 4/1965. Noi ne referim numai la cerinţele culturale ale muncii şi la reflectarea lor în familie.

Opiniile înregistrate şi analizate în textul de faţă sînt în măsură să atragă atenţia asupra faptului că ipoteza despre posibilitatea formării unor deprinderi noi în relaţiile de familie sub influenţa organizării socialiste a muncii are o anumită întemeiere.

În socialism, munca constituie un factor puternic al dezvoltării conştiinţei, al educării morale şi al reeducării oamenilor. Activitatea conştientă a oamenilor de ambele sexe în muncă realizează nu numai cerinţele materiale ale progresului social, dar şi pe cele spirituale, transformă natura înconjurătoare şi natura umană.

O dată cu noua atitudine faţă de muncă şi cu dezvoltarea spiritului colectiv, a responsabilităţii şi disciplinei, a atitudinii creatoare şi active, de perfecţionare culturală şi profesională, se dezvoltă şi celelalte trăsături morale ale omului, se dezvoltă noi înclinaţii, se formează caracterul, voinţa, omenia.

Toate acestea sînt un produs al relaţiilor sociale şi, la rîndul lor, afectează aceste relaţii, inclusiv pe cele ale vieţii de familie. Trăsăturile morale pozitive dobîndite în muncă, ridicate pe un plan superior prin factori educativi, prin munca şi viaţa obştească, pătrund în viaţa de familie, se răsfrîng în obiceiurile acestei vieţi, ajutînd la conturarea unei personalităţi morale specifice societăţii socialiste.

CONSIDERAȚII ASUPRA UNOR MODALITĂȚI DE CERCETARE A ATITUDINILOR MORALE INDIVIDUALE ȘI A APRECIERII LOR DE CĂTRE „CEILALȚI" ÎN COLECTIVITĂȚILE MICI

DE

CĂTĂLIN ZAMFIR

Pornind de la datele obținute din chestionarea a două grupe de studenți, se fac o serie de considerații asupra cercetării atitudinilor morale. Este analizată diferența dintre atitudinile morale ale subiecților așa cum, pe de o parte, le exprimă ei înșiși, iar pe de altă parte așa cum sînt ele cunoscute de către „ceilalți". În centrul atenției stau mecanismul și structura cunoașterii atitudinilor morale individuale de către „ceilalți" în colectivitățile mici.

Cadrul problematic. În analiza comportamentului individual trebuie pornit de la situația socială în care acționează individul. Din punct de vedere sociologic, comportamentul poate fi descris *situațional*, ca soluție posibilă la o situație dată. Situațiile sociale oferă un număr relativ mare de posibilități de comportare, între care individul trebuie să aleagă. Posibilitățile de comportare pe care le deschide o anumită situație socială nu sînt egale ca valoare. În urma analizei făcute la nivelul conștiinței sociale a diferitelor consecințe social-umane pe care le implică diversele posibilități de comportare oferite de o situație dată, are loc un proces de cristalizare a acestora, unele în modele de comportare pozitive, ideale pentru societatea respectivă, în valori (comportamente valorice), altele în modele de comportament negative, ca antiidealuri, ca nonvalori. Privilegierea unor moduri posibile de comportament ca ideale și discreditarea altora ca neideale dau naștere la scări valorice valabile pentru diferitele situații generale ale unei anumite societăți. În situațiile de muncă, de familie, de prietenie etc., societatea își stabilește preferințe față de diferitele comportamente posibile aici. Ea caută să formeze în membrii săi aceste preferințe, insuflîndu-le o anumită morală.

OBIECTIVELE CERCETĂRII. Într-o societate ca o noastră, aflată în plin proces de formare, de constituire și de cristalizare a unor noi cadre sociale și deci a unor noi modalități de comportare, implicînd scări valorice

Rev. filoz., **13**, *12*, p. 1475–1488, București, 1966

proprii, în care idealuri îndrăzneţe sînt puse spre a fi realizate, înfăptuirea acestora depinde de măsura în care ele sînt asimilate de către fiecare individ ca idealuri ale sale. În această perspectivă, o problemă deosebit de importantă de cercetat este aceea a gradului de concordanţă dintre scara valorică pe care societatea o pune ca ideală şi scările valorice individuale, cu alte cuvinte analiza „atitudinilor" individuale faţă de diferitele modalităţi de comportament posibile în situaţiile sociale ale societăţii noastre.

O astfel de cercetare ridică complexe probleme referitoare la „instrumentajul" folosit. Ca şi în ştiinţele naturii, şi în ştiinţele sociale şi umane comportarea obiectului (în cazul de faţă a „subiectului") este înregistrată cu ajutorul diferitelor „aparate". Observarea comportamentului uman în mediul său „natural", în viaţa de zi cu zi, trebuie completată cu înregistrarea lui în condiţii artificiale, de „laborator", întrebuinţîndu-se o aparatură capabilă să-i reţină diversele caracteristici : chestionare, teste etc. Orice cercetare trebuie însoţită de o analiză a „instrumentelor" folosite, a sensului datelor obţinute cu aceste instrumente, a valorii şi limitelor lor, a specificului situaţiei experimentale în care este pus subiectul cercetat.

Cercetarea de faţă, prin faptul că este făcută pe un număr mic de subiecţi (23), nu poate avea pretenţii de a oferi concluzii generale. Ea permite însă o serie de observaţii asupra unei modalităţi posibile de cercetare a unei astfel de probleme, asupra sensului şi valorii datelor obţinute cu ajutorul unui asemenea „instrument".

MODUL DE CERCETARE. Am formulat două grupuri de modele de comportări posibile în diferite situaţii : grupul M, cu 7 modele de comportament din sfera muncii, şi grupul S, cu 8 modele din sfera relaţiilor dintre sexe, în total deci 15 modele de comportament.

Intenţia care a stat la baza formulării acestor modele a fost aceea de a surprinde cîteva dintre cele mai tipice şi mai frecvente modalităţi de comportare în diverse situaţii generale din sfera muncii şi a relaţiilor dintre sexe, însoţite de motivaţiile lor valorice, modele atît pozitive, valorice, cît şi negative, nonvalorice.

În formularea lor am căutat să redăm nu un simplu mod exterior de a acţiona într-o situaţie particulară, ci un mod mai general de comportare în situaţii generale, motivat valoric, asociat deci cu o concepţie justificativă, servindu-i drept fundament interior. Am căutat totodată să le simplificăm cît mai mult, pentru a evita pe cît posibil confuzia în interpretarea sensului atitudinii subiecţilor faţă de aceste modele.

Desigur, ele nu au pretenţia de a fi nici singurele posibile, nici cele mai semnificative şi nici cele mai perfecte din punctul de vedere al formulării. Cu ajutorul lor am putut face însă un sondaj în universul concepţiilor despre viaţă, al idealurilor şi al valorilor asociate comportamentului.

Pentru sfera muncii am ales următoarele modele :

M—1 : este foarte sensibil la problemele care privesc munca şi viaţa colegilor săi, fiind mereu gata să dea o mînă de ajutor acolo unde este nevoie. Luptă cu energie împotriva neregulilor şi a nedreptăţilor care apar în colectivul său de muncă, pentru relaţii principiale, chiar dacă această atitudine îi aduce o serie de neajunsuri din partea celor vizaţi.

M—2 : este apreciat ca un specialist capabil, care îşi îndeplineşte cu punctualitate şi conştiinciozitate sarcinile ce-i revin. Doreşte o viaţă liniştită, măsurată, fără surprize şi frămîntări. În acest scop caută pe cît posibil să se ţină cît mai departe de problemele celorlalţi care nu ţin direct de munca sa, considerînd că „nu-l privesc".

M—3 : îi place foarte mult profesiunea sa, pe care o practică cu pasiune și dăruire, neglijîndu-și de aceea uneori viața personală. Preferă muncile în care poate să-și manifeste cutezanța și originalitatea gîndirii sale, nepunînd pe primul plan avantajele materiale.

M—4 : îndeplinește o muncă care nu-i place prea mult, dar care îi oferă o serie de avantaje materiale și sociale. Își îndeplinește cu corectitudine sarcinile care îi revin, fără a avea năzuințe deosebite în ceea ce privește specialitatea sa. Năzuințele sale se îndreaptă către o viață cît mai confortabilă : mașină, casă, excursii...

M—5 : acordă o mare importanță persoanei sale și vieții personale. Vrea să se distreze cît mai mult, îi plac anturajele vesele. Munca nu-l atrage și o îndeplinește fără tragere de inimă, numai atît cît să nu aibă neplăceri.

M—6 : încă de tînăr, datorită capacităților sale, a obținut o importantă funcție de conducere. Are o muncă de răspundere pe care o îndeplinește depunînd eforturi considerabile, dar fără vreo pasiune specială. Are o singură năzuință : să avanseze mai repede.

M—7 : munca în sine nu-l interesează prea mult. Îl interesează însă avantajele materiale și sociale pe care aceasta i le oferă. De aceea caută cu orice preț să avanseze. În acest scop stabilește relații cu cei care pot eventual să-l ajute în această privință, folosind orice prilej pentru a se evidenția.

După cum se vede, aceste modele se pot împărți în două subgrupe. Dacă M—1 subliniază o atitudine activă față de problemele sociale și umane ale muncii sale, ale colectivului său de muncă, M—2 se plasează în această privință la polul opus, adoptînd o atitudine de ocolire a situațiilor care i-ar primejdui liniștea personală, comportamentul său marcînd prin aceasta o componentă valorică negativă. M—3 prezintă o orientare pozitivă, plină de dăruire față de munca „în sine". Urmează în două sensuri : pe de o parte M—4 și M—5, care în diferite grade acordă mai mică importanță muncii și mai multă vieții personale, și, pe de alta, M—6 și M—7, care, în diferite grade privesc munca ca un mijloc al ascensiunii sociale și personale.

Pentru sfera relațiilor dintre sexe am formulat 4 modalități masculine de comportament și 4 feminine. Pentru că cercetarea s-a făcut pe tineret, aceste modele au vizat comportamentul la această vîrstă.

S—1 : unul din idealurile ei de viață este o dragoste mare și constantă. Nu îi plac relațiile trecătoare lipsite de un sentiment profund. Consideră că astfel de divertismente atrofiază capacitatea de a trăi un puternic și intens sentiment.

S—2 : este o fire romantică. Își închipuie cu emoție clipa în care băiatul vieții ei îi va ieși în cale. Singurătatea o apasă însă, din plictiseală caută prietenii cu băieți care s-o distreze : spectacole, plimbări, petreceri, fără a le concepe prea durabile și cărora nu le acordă o importanță prea mare.

S—3 : în această privință planurile ei de viață nu sînt ambițioase. Nu aspiră la un sentiment ieșit din comun. Stabilește relativ ușor prietenii cu băieții pentru care simte o oarecare atracție. E destul de constantă în prieteniile sale, fără a fi nici prea legată de ele. Odată, mai devreme sau mai tîrziu, o să se căsătorească cu un băiat bun și drăguț...

S—4 : filozofia vieții ei este : să se distreze, să profite cît mai mult de viață. O tentează cuceririle, aventurile, multe și trecătoare. Îi plac bărbații care îi pot oferi distracții. În ceea ce privește dragostea, este sceptică.

S—5 : consideră că o dragoste mare și frumoasă, bazată pe o puternică afecțiune și o profundă prietenie, este o condiție necesară realizării în viață. Cuceririle și aventurile trecătoare nu-l atrag ; le consideră o dovadă a superficialității.

S—6 : în serile sale de singurătate visează la o fată pe care nu a întîlnit-o încă, dar pe care o va întîlni cu siguranță. Frumoasă, bună, inteligentă, pe care o va iubi din toată inima. A cunoscut multe fete, dar de la început își dădea seama că nici una dintre ele nu este *aceea*. De altfel îi place să aibă „prietenii" mai mult sau mai puțin trecătoare, pe care nu le ia însă în serios.

S—7 : *cînd un prieten l-a întrebat dacă crede în dragoste, a zîmbit și i-a răspuns că* asta este literatură. Odată — dar asta mai tîrziu, și de aceea nu se gîndește prea mult la așa ceva — se va căsători cu o fată drăguță, dar asta nu înseamnă că... Îi plac mult cuceririle, dar să nu dureze prea mult.

S—8 : în general, are o părere destul de proastă despre femei. În discuțiile pe această temă, pentru care de altfel are o predilecție deosebită, îi place să se arate „cunoscător". În relațiile cu fetele este cinic și insistent *.

Am căutat ca cele 4 modele de comportament feminin și cele 4 modele de comportament masculin să fie într-o oarecare măsură corespondente. Dată fiind forța deosebită a idealurilor în această sferă a vieții umane, am căutat să formulez modele de comportament asociate cu atitudini valorice și concepții justificative în care idealul să fie prezentat fie în întreaga sa amploare, fie în diferite stadii de degradare. Între S—1 și S—4, între S—5 și S—8 s-a urmărit o gradație, mergînd de la pozitivul strict la negativul extrem și urmărind diferitele faze în care „negativul" provine fie din „slăbirea" idealului, inconsecvența aplicării lui (S—2 și S—6), fie din lipsa idealului care să orienteze comportarea (S—3 și S—7),fie dintr-o atitudine direct antivalorică (S—4 și S—8). Evident, lucrurile au fost simplificate la maximum.

Am supus aceste modele aprecierii a două grupe de studenți de la o facultate a Universității București : prima colectivitate (C—1), din anul II, compusă din 11 studenți (10 studente și un student), și a doua colectivitate (C—2), din anul IV, compusă din 7 studente și 5 studenți (12 în total).

Li s-a cerut să-și noteze atitudinea lor față de fiecare model, folosind indicii : +2 acord (da), — 2 dezacord (nu), +1 — acord parțial (mai mult da decît nu), —1— dezacord parțial (mai mult nu decît da). Notez această atitudine exprimată de fiecare față de modele cu A—1. Li s-a cerut apoi subiecților să noteze cum consideră ei că ar aprecia aceste modele fiecare dintre colegii lor. Deci, pentru fiecare subiect avem un grafic reprezentînd atitudinea sa față de fiecare dintre cele 15 modele (A—1) și un altul cu media aritmetică a aprecierilor prezumtive ale celorlalți asupra atitudinii sale față de aceste modele, pe care am notat-o cu A—2. Pentru A—2, în afară de notațiile de mai sus, s-a adăugat x pentru „nu cunosc", „nu pot să apreciez ce atitudine ar avea colegul X despre modelul Y".

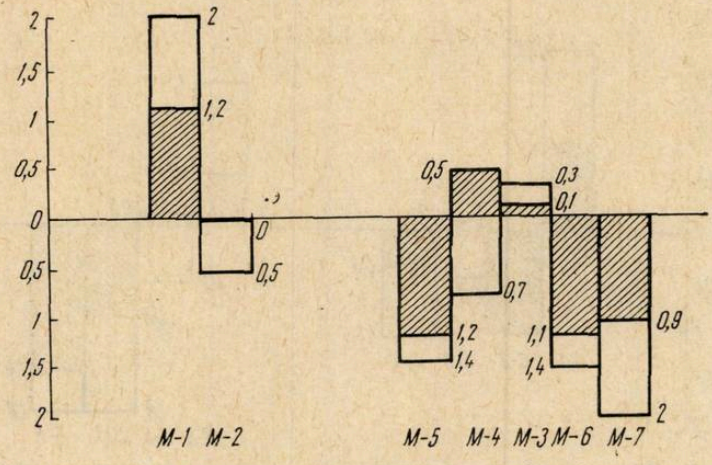
În chestionar mai era cuprins și un test sociometric. Pe același tipar au fost puse întrebări legate de gradul de cunoaștere a concepțiilor despre viață ale colegilor, asupra gradului de acord cu acestea, asupra relațiilor de prietenie.

REZULTATELE CERCETĂRII

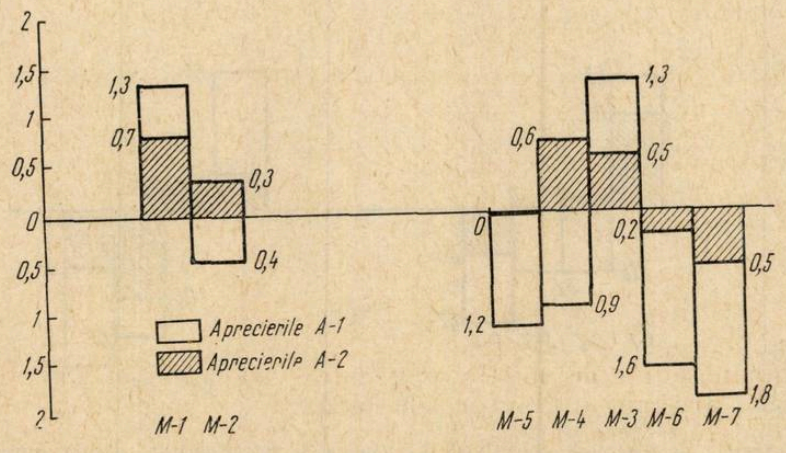
Atitudinea față de modele. Rezultatele obținute oferă interesante date despre structura atitudinilor subiecților față de modelele de comportament luate în considerație, pătrunzîndu-se cu aceasta la un important palier al structurii personalității. Ele furnizează de asemenea informații asupra orientării valorice a „atmosferei" colectivităților cercetate, cu care personalitatea individuală se află într-o intensă interdependență dinamică.

* Evident, modelele nu au fost prezentate în *această* ordine, ci amestecate.

Graficele 1,2,3 și 4 reprezintă media aprecierilor la cele 15 modele dată de cele două colectivități. Se observă în aceste grafice că scările valorice ale celor două colectivități, considerate în sistemul A—1 (aprecierea modelelor dată de fiecare subiect), coincid în ceea ce privește orientarea lor, și anume M—1, M—3, S—1 și S—5 sînt apreciate pozitiv, cu un punctaj care tinde către limita superioară, iar celelalte modele sînt respinse, considerate ca negative. După cum se vede din grafice, puncta-



Graficul 1. — Media aprecierilor modelelor de comportament din sfera muncii (M), date de colectivitatea 1 *.

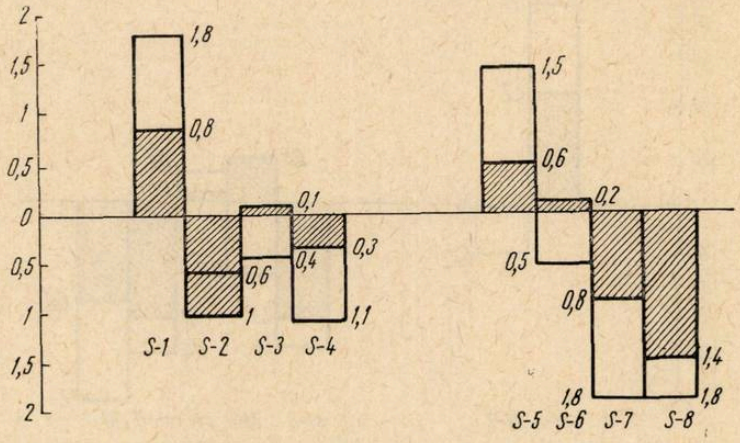


Graficul 2. — Media aprecierilor modelelor de comportament legate de sfera muncii (M), date de membrii colectivității 2.

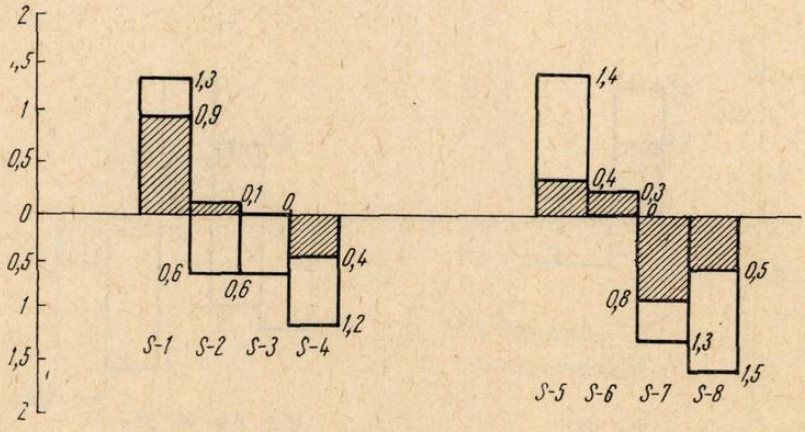
* În cîteva cazuri, în grafice nu apare decît o singură coloană : ori cea hașurată, ori cea albă, ori nici una. Aceasta înseamnă că fie nivelele lor coincid (se suprapun), fie una sau ambele au nivelul zero.

jul cu care sînt respinse acestea urmează o anumită gradație, modelele M—5, M—7, S—4 și S—8 obținînd punctajul negativ cel mai ridicat.

Aceeași tendință reiese, e drept mai diminuată, și în cazul scării valorice exprimate în sistemul aprecierilor A—2 : modelele considerate ca pozitive în sistemul de apreciere A—1 sînt și aici apreciate ca pozitive, iar cele considerate în A—1 ca negative extreme sînt și în A—2 suficient de net respinse. Cîteva modele intermediare, considerate în A—1 ca negative, apar în A—2 cu un punctaj pozitiv, însă destul de scăzut.



Graficul 3. — Aprecierile colectivității 1 la modelele de comportament din sfera relațiilor dintre sexe (S).



Graficul 4. — Aprecierile colectivității 2 la modelele referitoare la relațiile dintre sexe (S).

Majoritatea subiecților au un grafic al atitudinilor similar ca structură și orientare cu cel al colectivității din care fac parte. Sînt însă și cîteva grafice individuale „deviante". La unele, dacă structura lui A—1 tinde să fie concordantă cu structura mediei colectivității, A—2 tinde a

se plasa la majoritatea modelelor la polul opus. Altele, deși prezintă o concordanță între structura graficului lui A—1 și cea a lui A—2, orientarea lor valorică tinde la unele modele să fie opusă celei medii.

Pentru a se exprima cantitativ *calitatea* aprecierilor fiecăruia, am întrebuințat următorul procedeu :

1) am ales un criteriu de apreciere valorică a răspunsurilor care să permită diferențierea dintre indivizi. Pentru a evita orice obiecție stîrnită de introducerea din afară a unui criteriu de apreciere a răspunsurilor date de subiecți, am folosit drept criteriu scara valorică pe care înșiși subiecții (cele două colectivități) au exprimat-o în sistemul de apreciere A—1. Adică am considerat, așa cum reiese din tabelele 1—4, ca strict pozitive modelele M—1, M—3, S—4 și S—5, iar celelalte ca negative. De fapt, această clasificare a modelelor în pozitive și negative, așa cum au făcut-o cele două colectivități, corespunde, după părerea mea, scării valorice pe care și-a formulat-o societatea noastră. Dar aceasta nu constituie obiectul analizei de față, ci aduce cel mult un argument suplimentar în favoarea alegerii făcute ;

2) am asociat punctajul cu care fiecare subiect respinge sau aprobă un anumit model (fie în sistemul A—1, fie în A—2) semnul „+", pentru aprobarea unui model pozitiv sau pentru respingerea unui model negativ, și semnul „—", în cazul în care punctajul respectiv reprezintă aprobarea unui model negativ sau respingerea unuia pozitiv. De exemplu, dacă subiectul x aprobă cu două puncte um model considerat pozitiv, va obține un scor de + 2, iar dacă va aproba cu 1 un model negativ, va obține pentru aceasta un scor de —1. Adunate aceste scoruri de la fiecare model, se obține scorul pentru subiectul respectiv la modelele din sfera muncii sau a relațiilor dintre sexe. Se pot aduna și acestea, obținîndu-se un scor total. Clasificarea subiecților în funcție de acest scor îi reprezintă pe aceștia în ordinea *calității* atitudinilor față de modelele de comportament prezentate. În majoritatea operațiilor de mai departe va fi folosit acest scor și clasificarea subiecților făcută pe baza lui.

Semnificația lui A—1 și A—2. Diferența dintre ele. După cum se remarcă în graficele 1—4, aprecierea pe care fiecare o dă modelelor de comportament prezentate (A—1) nu coincide cu prezumțiile pe care ceilalți le fac asupra aprecierii sale. Diferențele sînt uneori considerabile.

De exemplu, diferența medie dintre A—2 și A—1 la subiecții colectivității C—1, la modelele din grupa S, este de ± 1,19, în condițiile în care o apreciere poate varia între —2 și +2, adică într-un interval de 4 puncte. La subiecții din colectivitatea C—2, tot la grupa de modele S, diferența medie dintre A—1 și A—2 este de ± 1,25. σ (sigma) abaterilor de la A—1 a lui A—2 este de ±0,81 față de abaterea medie, adică 67% dintre diferențele dintre A—1 și A—2 au o mărime care variază între 0,44 și 2.

Diferența mare dintre A—1 și A—2 apare și în tabelele 1 și 2. Ea este deosebit de evidentă dacă se compară clasamentele subiecților obținute din scorarea aprecierilor A—1 și A—2. Astfel, la colectivitatea C—2, indicele de corelație (ρ) dintre cele două clasamente este de +0,43,

iar la colectivitatea C—1 indicele de corelaţie este de —0,35, ceea ce exprimă chiar o tendinţă spre o corelaţie inversă *.

Se ridică în mod firesc cîteva probleme legate de semnificaţia lui A—1 şi a lui A—2. Care este semnificaţia diferenţei dintre ele? Care sînt cauzele acestor diferenţe? Care este valoarea şi limitele acestor rezultate?

A—1 exprimă sistemul de valori comportamentale (morale în primul rînd) ale subiectului chestionat, existent deja în conştiinţa sa, reactualizat în faţa modelului de comportament oferit spre apreciere. Se poate considera că A—1 exprimă structura idealurilor fiecăruia, ceea ce consideră el că este „bine" sau „rău", că „trebuie" sau că „nu trebuie". Chiar excluzînd orice grad de nesinceritate, cu toate că în asemenea cercetări este prezent inevitabil (şi am motive să cred că în cercetarea de faţă gradul de nesinceritate a fost suficient de mic), nu se poate considera că A—1 ar exprima în mod direct comportarea reală a subiecţilor. A—1, repet, exprimă nivelul idealurilor, iar nu pe acela al comportării, între ele existînd în mod real un oarecare decalaj, mai mic sau mai mare. Evident, sensul diferenţei dintre ideal şi comportare apare sub forma unei valori superioare, a idealului faţă de comportarea reală, mărimea acestei valori variind de la individ la individ. Comportarea se află în permanenţă sub puternica influenţă a idealului, idealul trece mereu în real prin comportare, dar asta nu anulează existenţa permanentă a unui oarecare decalaj dintre ele, care se măreşte sau se micşorează în funcţie de diferite împrejurări interne sau externe.

A—2, media presupoziţiilor membrilor colectivităţii asupra atitudinii probabile a fiecărui membru faţă de modelele prezentate, nu este, aşa cum s-a vrut să se sugereze uneori, o apreciere strict obiectivă. Natura sa este tot atît de subiectivă ca şi a aprecierii A—1, avînd însă o altă semnificaţie. Fiind o apreciere asupra *altuia*, tinde, evident, să elimine eroarea introdusă de gradul de nesinceritate cuprins în aprecierea pe care fiecare o dă (A—1). Apoi, ca rezultat al mediei aritmetice, produce o corecţie reciprocă. Dar este compusă, lucru de care nu trebuie să uităm, tot din aprecieri subiective, grevate de erorile oricărui act subiectiv.

A—2 se bazează pe un proces de *cunoaştere a altuia*. Atitudinea *altuia*, prin caracterul ei dinamic şi intern, ascuns, nu întotdeauna clar şi explicit exprimat în gesturi, cuvinte, fapte, sporeşte gradul de eroare la care este supusă cunoaşterea ei. Această cunoaştere se constituie pe mai multe canale:

a) comunicarea directă, prin limbaj, a idealurilor şi aprecierilor. Nu în toate condiţiile fidelă, ea este foarte limitată. Mediul ei de realizare intensă este acela al relaţiilor de prietenie, care leagă un număr foarte restrîns de indivizi;

b) un alt canal prin care se obţin informaţii asupra atitudinilor celorlalţi îl constituie relatările unor terţe persoane, care aduc şi ele cota lor de eroare;

---

* Indicele de corelaţie ρ (ro) l-am calculat după formula $\rho = 1 - \frac{6 \Sigma D^2}{N(N^2-1)}$, care dă o corelaţie din punctul de vedere al rangului şi în care D este diferenţa de rang a doi indivizi, iar N numărul de cazuri (de indivizi) intrate în clasificare.

c) o sursă foarte importantă de cunoaștere este însă observarea și interpretarea comportării reale a celorlalți, a faptelor lor care convertesc în realitate idealurile. Sfera idealurilor este reconstituită prin descifrarea ei în comportamentul real. Dar, după cum afirmam, aceste două sfere, comportament și ideal, nu coincid perfect, existînd între ele un decalaj oarecare cu un sens bine determinat. Folosindu-se de acest „canal", A—2 se poartă cumva parțial asupra altui obiect decît A—1 asupra idealurilor așa cum apar ele realizate în comportamentul real.

Pe lîngă decalajul dintre ideal și comportare, o altă sursă a diferenței dintre A—1 și A—2 este un fenomen psihosocial cunoscut, pe care Merton îl numea „alchimia moralei" și care constă dintr-o doză de exigență sporită în aprecierea *celuilalt* în comparație cu aprecierea asupra sa însăși.

Deci, principial, A—1 și A—2 nu vor coincide exact, diferența dintre ele exprimînd *într-o anumită măsură* decalajul dintre ideal și comportare. Diferența dintre ele e de așteptat deci a fi în sensul A—1 mai mare decît

Tabelul 1

Diferențele dintre A—2 și A—1 între mediile modelelor în cele două colectivități

Modele M / colectivitate	1	2	3	4	5	6	7
C—1 —	−0,8	+0,5	−0,2	+1,2	+0,2	+0,3	+ 1
C—2 —	−0,6	+0,7	−0,8	+1,5	+1,3	+1,4	+1,2

Modele S / colectivitate	1	2	3	4	5	6	7	8
C—1 —	−1	−0,4	+0,5	+0,8	−0,9	+0,7	+ 1	+0,4
C—2 —	−0,4	+0,7	+0,6	+0,8	−1	+0,3	+0,5	+ 1

A—2, adică aprecierea pe care fiecare și-o dă tinde să fie mai ridicată decît aprecierea altora despre el.

Această presupunere privitoare la sursele de informație care stau la baza constituirii aprecierii despre atitudinile celorlalți a fost probată prin următoarea întrebare: „În aprecierile pe care le-ați făcut asupra celorlalți, după ce criterii v-ați ghidat: după informațiile obținute în convorbirile cu ei sau din aprecierea comportării lor?". Aproape toți au indicat luarea în considerație a ambelor căi. Ceea ce este mai interesant pentru determinarea conținutului lui A—2 este faptul că majoritatea răspunsurilor la această întrebare a fost de forma: aprecierile au fost făcute pentru unii mai mult după discuții, pentru alții mai mult după comportarea lor. Conținutul lui A—2 diferă deci chiar în aprecierea fiecărui „celuilalt" din punctul de vedere al ponderii diferitelor surse care au stat la baza formării sale.

În tabelul 1 sînt date diferențele dintre A—1 și A—2 la mediile aprecierii celor 15 modele.

După cum se observă, exceptînd un singur caz, diferențele dintre A—2 și A—1 sînt negative la modelele pozitive (M—1, M—2, S—1, S—5) și pozitive la modelele negative (M—2, 4, 5, 6, 7, și S—2, 3, 4, S—6, 7, 8), ceea ce înseamnă că, luînd în considerație valoarea pozitivă sau negativă a modelelor, A—2 are o tendință permanentă spre scădere față de A—1. Admiterea unui model pozitiv sau respingerea unuia negativ se face cu un punctaj mai mic în A—2 decît în A—1. Din graficele 1—4 reiese cu claritate această tendință.

Se poate desprinde de aici o concluzie mai generală. În cazul unei astfel de cercetări, la modelele considerate de colectivitatea respectivă ca ideale (pozitive) diferența dintre A—2 și A—1 va fi, de regulă, negativă, sau mai simplu, A—1 va fi mai mare decît A—2, iar la modelele considerate ca nonideale (negative) diferența dintre A—2 și A—1 va fi pozitivă, sau A—1 va fi mai mic decît A—2. Este valabilă și reciproca. Dacă aprecierea A—1 dată de o colectivitate unui model de comportare oarecare va fi mai mare decît aprecierea A—2, aceasta ne poate duce la concluzia că pentru acea colectivitate modelul respectiv are o valoare pozitivă, iar dacă A—1 va fi mai mic decît A—2 putem presupune că el are o valoare negativă*.

Această constatare poate fi extinsă și asupra aprecierilor individuale. În majoritatea cazurilor, în aprecierea fiecărui subiect, apare ca tendință deosebit de reliefată același raport dintre A—1 și A—2. Dacă la cîțiva subiecți aprecierea A—1 a unui model va fi mai mare decît A—2, este probabil ca respectivul model să aibă o valoare pozitivă pentru ansamblul colectivității și invers.

Revenind la problema pusă mai sus, nu cumva diferențele dintre A—1 și A—2 sînt suficient de mari pentru a denatura complet rezultatele?

În primul rînd, chiar dacă ar fi așa, aceasta nu ar fi un motiv pentru renunțarea la înregistrarea atitudinilor individuale în sistemul A—2. Acesta ne dă informații despre relațiile interindividuale, despre gradul cunoașterii reciproce, despre factorii care modifică cunoașterea *celuilalt*.

În al doilea rînd, din cercetarea de față reiese totuși o concordanță suficientă între cele două sisteme de înregistrare a atitudinilor. Dacă notăm cu „concordanță" și cu „neconcordanță" identitatea sau neidentitatea de semn între aprecierea A—1 și A—2 la fiecare model a fiecărui individ, la cele două colectivități vom obține următoarele proporții de concordanță: la colectivitatea 1, la grupul M de modele, 72% au fost concordante, iar 26% neconcordante, iar la grupul S de modele proporția de concordanțe este de 81% față de 18% neconcordanțe. La colectivitatea 2, grupul M, 67% din aprecieri sînt concordante, în timp ce 32% sînt neconcordante; la grupul de modele referitoare la relațiile dintre sexe, S, 69% au avut același semn, în timp ce 30% au fost de semne contrare. Deci, în general, peste două treimi dintre aprecierile individuale ale modelelor date au avut același semn în cele două sisteme de înregistrare.

Diferența dintre A—1 și A—2 depinde de o serie de factori. Se pare că unul dintre ei este complexitatea și importanța modelului supus aprecierii. În colectivitatea 2, de exemplu, la grupul S de modele, concordanța

---

* Această regulă pare a fi valabilă numai în cazul colectivităților suficient de omogene din punctul de vedere al idealurilor.

dintre A—1 și A—2 la modelele extreme, negative și pozitive (S 1, 4, 5, 8), a fost de 81% față de 18% neconcordanță, pe cînd la modelele intermediare S—2—3,6,7 concordanță a existat doar în 58% din cazuri.

Un alt factor care face să varieze această diferență este gradul de simpatie de care se bucură subiectul respectiv în cadrul colectivității cercetate. Un grad ridicat de simpatie face ca A—2 să fie mai apropiat de A—1, pe cînd un grad ridicat de antipatie face ca diferența dintre A—1 și A—2 să crească. Pentru a evidenția această relație, am efectuat următoarea operație: am ales cîțiva subiecți care au stîrnit puternice reacții de simpatie la unii dintre colegii lor, iar la alții puternice antipatii, și am calculat separat aprecierea medie făcută de primii și de cei din urmă. Aprecierile date de cei care îi simpatizează sînt cu mult superioare aprecierilor celor care îi antipatizează (vezi tabelul 2).

Tabelul 2

Aprecierile primite din partea colegilor care simt pentru subiectul respectiv simpatie și aprecierile celor care îi antipatizează. Diferența dintre aprecierile (A—2) celor care îl simpatizează și al celor care îl antipatizează.

Subiecți	Grupul de modele M				Grupul de modele S			
	Aprecierea proprie (A—1) punctaj	Aprecierea celor care îl simpatizează (A—2)	Aprecierea celor care îl antipatizează (A—2)	Diferențe dintre aprecierile celor care îi simpatizează și ale celor care îi antipatizează	Aprecierea proprie (A—1)	Aprecierea celor care îi simpatizează	Aprecierea celor care îi antipatizează	Diferență
C—2— 3	+10	+3,3	—4,5	—7,8	— 3	— 1,5	— 5,3	—3,8
C—1—10	+ 9	+8	—7,1	—15,1	+13	+ 10,5	— 2	—12,5
C—1—11	+ 8	+6,7	—1,6	—8,3	+13	+ 6,7	— 2	—8,7

Dacă comparăm din același tabel aprecierea dată de fiecare modelelor (A—1) și aprecierile celor care îl simpatizează, pe de o parte, iar pe de alta aprecierile pe care i le dau cei care îl antipatizează, observăm în primul caz nu numai o concordanță de semne, dar și punctajul apropiat al aprecierilor, pe cînd în al doilea caz o neconcordanță totală și diferențe mari între A—1 și A—2.

Același lucru reiese foarte clar din corelația dintre clasamentul subiecților după gradul de simpatie din cadrul colectivității și clasamentul după mărimea diferenței dintre A—1 și A—2. În colectivitatea 1, corelația aceasta, ρ, este de —0,56, iar la colectivitatea 2 corelația dintre cele două clasamente este de —0,40. Există aici deci o corelație invers proporțională: cu cît un subiect este mai simpatizat în colectivitatea sa, cu atît aprecierea (A—2) primită din partea colegilor săi va fi mai apropiată de aprecierea sa și deci cu atît diferența dintre A—1 și A—2 va fi mai mică și, invers, cu cît subiectul va fi mai nesimpatizat într-o colectivitate, cu atît dife-

renţa dintre A—1 şi A—2 va fi mai mare. Corelaţia aceasta dintre simpatie şi aprecierea celorlalţi poate fi privită şi invers : între „expansiunea afectivă" (gradul de simpatie pe care fiecare îl acordă celorlalţi) şi scorul aprecierii de către fiecare a celorlalţi. Această corelaţie este la colectivitatea 1 de + 0,74, iar la colectivitatea 2 de + 0,25.

Între nivelul idealurilor personale (A—1) şi expansiunea afectivă există, de asemenea, o corelaţie suficient de reliefată : + 0,65 la colectivitatea 1 şi + 0,35 la colectivitatea 2.

Factorul simpatie tulbură indiscutabil cunoaşterea celuilalt (trebuie ţinut seama însă şi de faptul că însăşi simpatia, la rîndul ei, este puternic determinată de atitudinile şi de comportamentul celui simpatizat). Cauzele sînt multiple. Antipatia determină, probabil, o subestimare generală a celui antipatizat, o neîncredere, un refuz de a recunoaşte valoarea sa. Pe de altă parte, cauza acestei diferenţe pronunţate poate veni şi din modul în care se constituie aprecierea celuilalt (A—2). Aminteam mai sus că, la o întrebare referitoare la sursele din care au cules informaţiile despre ceilalţi, mulţi au răspuns : pe unii i-am apreciat mai mult după comportarea lor, pe alţii mai mult după discuţiile avute cu ei. Aceeaşi comportare privită de cineva care îl cunoaşte bine pe autorul ei, care îi cunoaşte adevăratele intenţii şi motive va apărea de multe ori ca avînd cu totul alte semnificaţii decît atunci cînd este percepută de cineva care nu-l cunoaşte. Apropierea între oameni deschide prin discuţii accesul la sfera idealurilor. Aprecierea lor se face referindu-se nu numai la comportare, care include în ea, incomplet şi nu totdeauna evident, idealul. Dimpotrivă, distanţa mare dintre oameni — şi este evident că între cei care se antipatizează există o distanţă mare — relaţiile şi comunicaţiile rarefiate fac ca aprecierea să se facă aproape numai după comportare, prin prisma căreia idealul apare mai palid, mai şters, mai incert. Aş putea spune că însăşi distanţa social-umană dintre membrii unei colectivităţi în anumite condiţii speciale, şi mai ales în cazul unor antipatii puternice, este o sursă a unei diferenţe mari între A—1 şi A—2. Acest caz a apărut deosebit de pregnant la cîţiva subiecţi din colectivitatea C—1.

S-ar putea adăuga aici încă un factor care îşi pune amprenta asupra aprecierii celorlalţi : propria structură a idealurilor celor cărora li se cere să facă aprecierile. Se pare că cei cu un nivel scăzut de idealuri tind să-i perceapă şi pe ceilalţi ca avînd un nivel al idealurilor mai scăzut şi, invers, cei cu un nivel mai ridicat al idealurilor tind să-i perceapă pe ceilalţi într-o lumină mai favorabilă. De exemplu, am calculat scorul pe care fiecare subiect îl atribuie celorlalţi, deci imaginea pe care fiecare o are despre colegii săi, deci un A—2 „răsturnat" (nu scorul pe care fiecare îl primeşte de la ceilalţi, ci scorul pe care fiecare îl acordă celorlalţi). Am clasat subiecţii după mărimea acestui scor şi am comparat acest clasament cu clasamentul subiecţilor după scorul propriilor lor aprecieri asupra modelelor de comportament date (A—1). Corelaţia obţinută între aceste clasamente este la colectivitatea 1 de +0,58, iar la colectivitatea 2 de +0,32. Deci cu cît un subiect are un nivel al idealurilor mai ridicat, cu atît el va da o apreciere mai ridicată celorlalţi şi invers. Aprecierile făcute de fiecare asupra „altuia" sînt deci influenţate într-o oarecare măsură de propriile sale idealuri.

Raportul dintre A—1 și A—2 trebuie luat în considerație deci cu multă prudență, asupra sa influențînd o mulțime de factori, determinîndu-i o structură mult mai complexă decît aceea care îi apare la o analiză superficială.

Clasamentul modelelor în funcție de aprecierea lor de către membrii colectivităților cercetate. În tabelele 3 și 4 sînt redate clasamentele modelelor de comportament din sfera muncii și a relațiilor dintre sexe în sistemul A—1 și A—2.

O primă concluzie care reiese din cele două tabele este faptul că în cele două sisteme de aprecieri există o mare concordanță între ordinea de clasare a modelelor. Nu avem răsturnări de locuri care să modifice structural ordinea valorică. Corelația dintre ordinea modelelor în A—1 și A—2 este foate apropiată de 1 (vezi tabelele 3 și 4, ρ, = + 0,83, + 0,90,

Tabelul 3

Valoarea medie a aprecierilor modelelor din grupa M în cele două colectivități. Clasamentul modelelor în sistemele A—1 și A—2 de apreciere. Corelația dintre clasamente.

Model	Colectivitatea 1				Colectivitatea 2			
	A—1	A—2	Clas. A—1	Clas. A—2	A—1	A—2	Clas. A—1	Clas. A—2
1	+ 2	+1,2	1	1	+1,3	+0,7	1—2	1
2	—0,5	0	3	4	—0,4	+0,3	3	4
3	+0,3	+0,1	2	3	+1,3	+0,5	1—2	3
4	—0,7	+0,5	4	2	—0,9	+0,6	4	2
5	—1,4	—1,2	6	7	—1,2	0	5	5
6	—1,4	—1,1	5	6	—1,6	—0,2	6	6
7	—1,9	—0,9	7	5	—1,8	—0,5	7	7
		ρ = + 0,83				ρ = + 0,90		

+0,90 + 0,96). Aceasta demonstrează, pe de o parte, că indicele de sinceritate al subiecților a fost mare, iar pe de altă parte și în primul rînd că nu există opoziții fundamentale între idealurile exprimate prin aprecierile A—1 și comportament (vizat în mare măsură de A—2), între idealurile, atitudinile morale ale fiecăruia (scara de valori individuală) și idealurile, atitudinile „celorlalți", așa cum fiecare le consideră a fi.

Reiese polarizarea extrem de clară a modelelor pozitive către primele locuri din clasament, iar a celor negative extreme către ultimele locuri atît în sistemul aprecierilor A—1, cît și în sistemul A—2.

Corelația dintre atitudinea față de modelele din sfera muncii și atitudinea față de modelele din sfera relațiilor dintre sexe. În virtutea unei structuri a personalității cu puternice tendințe spre integrare și coeren-

Tabelul 4

Valoarea medie a aprecierilor modelelor din grupa S în cele două colectivităţi. Clasamentul modelelor în sistemele A—1 şi A—2 de apreciere. Corelaţia dintre clasamente.

Model	Colectivitatea 1				Colectivitatea 2			
	A—1	A—2	Clas. A—1	Clas. A—2	A—1	A—2	Clas. A—1	Clas. A—2
1	+1,8	+0,8	1	1	+1,3	+0,9	2	1
2	−0,6	−1	5	7	−0,6	+0,1	4	4
3	−0,4	+0,1	3	4	−0,6	0	5	5
4	−1,1	−0,3	6	5	−1,2	−0,4	6	6
5	+1,5	+0,6	2	2	+1,4	+0,4	1	2
6	−0,5	+0,2	4	3	0	+0,3	3	3
7	−1,8	−0,8	7	6	−1,3	−0,8	7	8
8	−1,8	−1,4	8	8	−1,5	−0,5	8	7
			$\rho = +0{,}90$				$\rho = +0{,}96$	

ţă, există o anumită continuitate între idealurile şi comportările aceluiaşi individ în diferitele sfere ale vieţii sale. În cercetarea de faţă, între clasamentele individuale făcute în funcţie de scorul obţinut în aprecierea modelelor din muncă şi a celor din sfera relaţiilor dintre sexe (în sistemul A—2) există o corelaţie pozitivă suficient de puternică : pentru colectivitatea 1 această corelaţie este de + 0,81, iar în colectivitatea a doua de +0,50.

INEDITE

TREI SCRISORI ASUPRA FENOMENOLOGIEI *

DE

LUCIAN BLAGA

Viena, 7 februarie 1933

Iubite și mult stimate domnule Brucăr,

Comarnescu mi-a anunțat mai de mult studiul ce-l scrii despre *Eonul dogmatic* [1]). Cu toate că știam despre el, primirea lui mi-a produs mare emoție. Studiul vine de la un om în care văd pe unul din cei mai pregătiți ai noștri sau chiar pe cel mai bun cunoscător al istoriei metafizicei ce-l avem. Trebuie să mai vorbesc oare de satisfacția ce-am avut-o văzînd că filozofii noștri sînt preocupați de anume idei al căror autor mă simt? (Nu e așa că, dacă facem abstracție de cele cîteva cronici ale unor tineri entuziaști, filozofii noștri au arătat o profundă tăcere în jurul unor lucrări care meritau cel puțin să fie discutate?)

---

* N. ac. Bibl. Academiei : 130/1966.

[1] Este vorba de studiul *Lucian Blaga și „Eonul dogmatic"*, apărut în volumul lui I. Brucăr, *Filozofi și sisteme*, București, 1933.

În scrisoarea de răspuns adresată lui Petru Comarnescu, datată 27 octombrie (1932), Lucian Blaga nota : „Știrea că d. Brucăr îmi face marea cinste de a scrie despre mine nu poate decît să mă bucure. Spune-i, te rog, că-i mulțumesc foarte. În vreo *15 zile* sper să fiu gata cu transcrierea *Cunoașterii luciferice*. În chip cu totul excepțional și cu condiția să nu arate altora în afară de tine lucrarea, aș fi dispus să i-o dau pentru complectarea studiului. Cred că noua mea lucrare adâncește **mult**, din punct de vedere *epistemologic*, tezele fundamentale ale Eonului. Pentru studiul său i-aș da voie d-lui Brucăr să utilizeze *Cum. luciferică* cum va crede de cuviință. Cred că nu abuzez de bunătatea sa rugîndu-l să se pună în directă legătură cu mine. (Nu-i cunosc adresa.) Mai multe altădată, căci sînt foarte grăbit.

Cu toată dragostea, *Blaga*".

Deşi aş avea o serie de obiecţiuni frăţeşti de făcut studiului ce mi l-ai trimis, îţi sînt cît se poate de recunoscător pentru osteneala şi interesul ce-l arăţi „filozofiei" mele. Onoarea de a mă pune în volumul d-tale o consider ca un semn de cel mai bun augur. Lucrarea *Eonul dogmatic* e în genere foarte bine rezumată. În interpretare s-au strecurat totuşi unele erori, asupra cărora ţin să-ţi atrag atenţiunea, fiind de părere că o punere la punct e în interesul chestiunii.

În general, nu mă împac cu interpretarea că în *Eonul dogmatic* am studiat „dogma" după metoda „fenomenologică".

Disting în metoda fenomenologică propusă de Husserl cel puţin două momente esenţiale fără de care metoda fenomenologică nu mai e cea husserliană.

Aceste două momente esenţiale metodei „fenomenologice" sînt:

1) împarantezarea fenomenului spiritual luat în studiu;

2) prinderea esenţialităţii acestui fenomen prin „intuiţie" (*Schau*).

Intenţia mea n-a fost cîtuşi de puţin să supun „dogma" unui studiu cu caracter „fenomenologic". Dacă aş fi căutat să dau *esenţialitatea* sau tot ce ţine în chip inevitabil de esenţa fenomenului „dogmă", n-aş fi trecut nici un moment peste legătura ei cu o trăire religioasă (mai ales cînd e vorba de dogma creştină).

Eu n-am voit însă să dau *esenţa* „fenomenologică" a „dogmei", ci am căutat să dau un *aspect* al ei, cel **intelectual**, făcînd abstracţie în mod conştient de toate celelalte *aspecte* ale ei. Ţine însă de natura metodei fenomenologice luarea în obiectiv a *totalităţii esenţiale* a fenomenului. Cum eu n-am intenţionat aceasta, nu se poate spune că am aplicat metoda *fenomenologică* asupra dogmei.

Cît priveşte momentul întîi al metodei fenomenologice (împarantezarea), indici cîteva tente ale mele care par a proba că am aplicat metoda fenomenologică.

În privinţa aceasta observ că momentul acesta *singur* nu constituie specificul metodei fenomenologice.

Şi, afară de aceasta, eu am făcut abstracţie de „adevărul" sau „neadevărul" dogmelor în sensul în care o face, să zicem, psihologia sau filozofia culturii, sau teoria cunoaşterii, de cîte ori acestea iau în studiu o creaţie spirituală oarecare. Dacă psihologia, filozofia culturii sau teoria cunoaşterii au fost totdeauna „fenomenologice" din simplul motiv că au tratat despre diverse *aspecte* ale unor *creaţii spirituale* ca atare, atunci desigur că şi studiul meu este „fenomenologic", dar în cazul acesta a face studii fenomenologice înseamnă aproape numai a „filozofa", şi termenul e departe de a acoperi semnificaţia husserliană.

Stărui asupra acestei greşeli de interpretare, fiindcă faptul că consideri studiul meu drept studiu fenomenologic în sens husserlian te duce la anume obiecţiuni adresate rezultatelor la care am ajuns.

Metoda husserliană are viciul că, tinzînd să cuprindă esenţialitatea totală latentă a unui fenomen spiritual ca atare, se opreşte în cele din urmă la *inventarizarea* fenomenelor sub specia esenţialităţii lor, anulînd orice concluzii *constructive*. Metoda, desigur interesantă, e în aceeaşi măsură sterilă.

D-ta consideri studiul meu drept fenomenologic; în consecinţă nici nu-ţi rămîne decît să subliniezi legătura esenţială a dogmei creştine cu

trăirea religioasă şi *statica* dogmei creştine cu ceva ce aparţine acesteia în chip necesar.

Pe mine, care n-am făcut fenomenologism husserlian, fiindcă-l socotesc steril, m-au izbit anumite *particularităţi intelectuale* ale dogmelor (nu numai creştine, ci şi gnostice şi philonice) şi, folosind acestea numai ca *pretext*, am căutat să arăt posibilitatea unei *metode* de cunoaştere a misterului ca *mister*. Mai mult. Nu e vorba numai de *o metodă*. E vorba de un *gen întreg* de cunoaştere, pe care am numit-o **„minus-cunoaştere"**.

În *Eonul dogmatic*, termenul de „dogmă" are exact semnificaţia aceasta de „minus-cunoaştere". Deşi am făcut toate rezervele parţiale cu privire la termenul „dogmă", totuşi termenul a dat loc la neînţelegeri. De aceea, în *Cunoaşterea luciferică*, fără de-a modifica cele expuse în *Eonul dogmatic*, întrebuinţez exclusiv termenul de *„minus-cunoaştere"*.

Or, această concepţie despre „minus-cunoaştere" o consider că îmi aparţine în *întregime*. Aceasta este ideea şi teoria *mea*. De aci trebuie judecat întregul şi nu după vagi aparenţe sau după atingeri accidentale cu alţi gînditori. O lucrare în care încerc să dau concepţia despre o *metodă nouă* de cunoaştere (cu ilustraţii embrionare în istorie) nu poate fi considerată ca produs al unei metode (fenomenologismul) care sfîrşeşte totdeauna cu o *inventarizare faptică* şi care opreşte şi orice concluzii *constructive*.

Mai mult, lucrările mele clădesc în primul rînd ideea despre „minus-cunoaştere" nu numai ca metodă, ci ca gen de cunoaştere, adînc justificat prin chiar necesităţile de simetrie lăuntrică ale cunoaşterii înţelegătoare.

Pe bază de „minus-cunoaştere" sînt posibile tot atîtea sisteme metafizice ca şi pe bază de „plus-cunoaştere". „Dogma" în *Eonul dogmatic* are numai semnificaţie de „minus-cunoaştere". „Minus-cunoaşterea" nu duce prin ea însăşi la cunoaşteri *imuabile*. Cunoaşterile ei sînt foarte muabile. Dar ea constituie cu toate acestea o armă spirituală. Am spus tot timpul în *Eonul dogmatic* că pentru mine „dogmă" *nu* înseamnă *imuabilitate*. Dar am spus, firește, că pe bază de „minus-cunoaştere" („formulare dogmatică") se poate spera mai curînd o *stabilizare* a concepţiilor metafizice, deoarece o formulă de „minus-cunoaştere", fiind *sinteză antinomică, cuprinde prin sine însăşi teze contradictorii, care se încaieră în cîmpul gîndirii filozofice*.

Nu natura „minus-cunoaşterii" m-a făcut să nădăjduiesc într-un eon cu eventuale dogme imuabile (imuabile pentru cîteva sute de ani cît ţine eonul), *ci consideraţiuni de filozofie culturală*. Un eon se cristalizează prin năzuinţele sale imanente în jurul unor „formule" cărora li se acordă o imuabilitate printr-un fel de dictatură spirituală inerentă eonului.

Chestiunea imuabilităţii unor formule e deci o chestiune secundară. Imuabilitatea nu ţine în chip *necesar* de „minus-cunoaştere". „Imuabilitatea" ţine ea însăşi de capriciile istoriei. Subliniez toate acestea fiindcă vreau să-ţi atrag atenţiunea asupra a ceea ce consider eu *centru* al concepţiei mele, care e în primul rînd *epistemologică*. Găsesc că, dacă nu se priveşte întregul din acest punct central, atunci toată concepţia iese desfigurată. Cît timp pretind că pun în circulaţie o concepţie nouă epistemologică, nu trebuie să se treacă cu vederea tocmai această concepţie.

Chiar dacă aş fi aplicat metoda fenomenologică hussserliană asupra „dogmei" (ceea ce după cum am arătat nu e cazul), undeva totuşi am făcut

saltul dintr-o metodă pur descriptivă într-o construcţie pe care eu o consider *centru* al concepţiei mele. Şi atunci *erst recht* nu mai fac fenomenologism.

Recunosc că totul apare mult mai clar dacă se citeşte şi noul meu studiu despre *Cunoaşterea luciferică.*

Acum sînt pe cale de a aplica metoda „minus-cunoaşterii" şi într-un anume domeniu. Aceasta va constitui viitoarea mea lucrare.

Aceste observaţiuni în general.

În amănunte e greu să intru, fiindcă ar trebui să începem cine ştie ce dispute.

Mă restrîng la cîteva observaţiuni.

La pag. 7 pui în paralelă ceea ce spun eu despre o colaborare a metafizicienilor cu ceea ce spune Husserl despre filozofie ca ştiinţă exactă. — Iarăşi simple aparenţe. *Eu cred mai puţin decît oricine într-o filozofie ca ştiinţă exactă.* Dacă sper într-o colaborare viitoare a metafizicienilor, o fac în baza unor consideraţiuni de filozofie culturală, crezînd că după *individualismul* actual urmează un eon *anonim*, prin dialectica inerentă istoriei. Am spus mai sus de ce cred că o colaborare a metafizicienilor e mai uşor realizabilă sub zodia „minus-cunoaşterii". Husserl speră într-o colaborare filozofică, fiindcă crede într-o cunoaştere *exactă* !

*

Alt amănunt : „minus-cunoaşterea" (formulare dogmatică) vreau s-o integrez în primul rînd în *metafizică*, nu în ştiinţă. Dar nu e exclusă nici integrarea ei în ştiinţă. Consider teoria cuantelor — mecanica ondulatorie actuală — ca o ilustraţie autentică de „minus-cunoaştere". Autorii ei nu-şi dau încă seama de *consecinţele epistemologice* ale teoriei lor ! ! Teoria cuantelor — mecanica ondulatorie — nu o consider însă ca ceva „imuabil" .(Ea poate să cadă, cum poate să şi rămînă.) Ea ar avea cel mai mult anume şanse în această privinţă dacă ne-am găsi într-o perioadă eonică deplin închegată. Or, noi ne găsim tocmai într-o perioadă de tranziţie („elenistă") spre un eon dogmatic. (Elenismul antic a fost tot aşa o perioadă de crize, de tranziţie spre eonul creştin.)

*

Cît priveşte substratul dogmelor creştine, nu admit „revelaţie". Ele sînt produse ale intelectului extatic pe baza unui material de *pretinsă* revelaţie.

*

Nu sînt nici catolic, nici ortodox. Ci pur şi simplu filozof. Din doctrina creştină admit anume elemente ca simple *mituri*, ca expresii mitice ale unor realităţi sufleteşti.

*

După aceste, desigur, prea lungi expuneri nu-mi mai rămîne decît să te rog cu cea mai sinceră colegialitate să judeci încă o dată întregul. Cum ai avut deosebita bunătate de a-mi cere părerea, cred că o să accepţi îndreptările ce ţi se vor părea în interesul obiectivităţii. Ca autor al unui *Spinoza*, ştiu că eşti în mult mai mare măsură în stare de obiectivitate decît cei mai mulţi colegi întru filozofie.

Studiul meu *Cunoaşterea luciferică* e sub tipar. Va apărea în formă de carte la sfîrşitul lunii. O să ţi-o trimit imediat după apariţie. Poate că o vei mai putea utiliza.

Cînd vei veni la Viena, vom avea prilejul să discutăm multe de toate.

Al d-tale cu toate mulţumirile şi cu cele mai prieteneşti sentimente,

Lucian Blaga

Wien, 27.II.1933

Iubite domnule Brucăr,

Am primit ultima d-tale scrisoare şi-ţi mulţumesc încă o dată pentru cele comunicate. Aş fi voit să-ţi răspund pe larg, dar mă găsesc într-o stare sufletească ce mă împiedică. Soţia mea e grav bolnavă de gripă şi nu am liniştea necesară. Răspund numai pe scurt. Fenomenologismul ca metodă descriptivă, tinzînd să cuprindă esenţialitatea prin intuiţie, poate **evident** să ducă la un *spor* de cunoaştere. Cunoaşterea aceasta însă nu este *constructivă*. Ea ţine mai mult de cunoaşterea pe care o numesc „paradisiacă", ataşată la *obiect*, nu la „misterul deschis". Adevărat constructivă e după mine însă numai *cunoaşterea luciferică*, care duce la varierea *calitativă* a unui mister deschis. Şi această variere calitativă e posibilă în trei direcţii (plus, zero, minus). Eu sînt deci pentru *cunoaşterea luciferică* (care implică, fireşte, şi pe cea paradisiacă). Fenomenologismul e anticonstructiv, ceea ce nu înseamnă că n-ar putea să *lărgească* şi să sporească cunoaşterea, chiar să *purifice* cunoaşterea paradisiacă de tot ce nu aparţine acesteia.

Metoda „dogmatică" o socotesc ca o „direcţie" în cadrul cunoaşterii luciferice. Şi cînd împart *dual* cunoaşterea înţelegătoare în 1) cunoaştere paradisiacă şi 2) cunoaştere luciferică, nu ştiu dacă *descriu* pur şi simplu „cunoaşterea înţelegătoare" în sens *fenomenologic*. Cred mai curînd că aplic o metodă a „fenomenelor originare" asupra „cunoaşterii înţelegătoare", deci tot o metodă de cunoaştere *luciferică* (à la Goethe). Dar şi asupra acestui lucru ar trebui să fac o serie de observaţiuni.

Aici aplic asupra cunoașterii înțelegătoare o metodă care aduce, cred, cu aceea a „fenomenelor originare".

Cunoașterea înțelegătoare
cun. paradisiacă *cun. luciferică*
(fenomenologismul consecvent se încadrează, cred, aici) + cun. O. cun. — cunoaștere (met.dogm.)

În dezvoltarea teoriei mele despre „minus-cunoaștere" ca „direcție" în cadrul cunoașterii luciferice, sînt deci de părerea că aplic asupra „cunoașterii înțelegătoare" (în tot complexul ei) mai mult o metodă cvasigoetheană decît „fenomenologică" !

„Cunoașterea luciferică" va apărea în cursul lunii martie.

Al d-tale cu toată prietenia,
Lucian Blaga

Wien, 12 dec. 1934

Iubite domnule Brucăr,

Fiind foarte ocupat, vin cu oarecare întîrziere să-ți mulțumesc pentru articolul cu care ai avut bunătatea să contribui la numărul special al „Gîndirei" [2]. Trebuie, desigur, să-ți exprim sentimentele mele de gratitudine pentru interesul neîncetat ce-l arăți operei mele filozofice. Acesta e rostul scrisorii mele, care nu va fi prin nimic alterat de cele ce urmează.

Cred anume că în interpretarea d-tale s-au strecurat o seamă de considerații, uneori incomplecte, alteori greșite, pe care de dragul obiectului voi încerca să le înlătur. De îndată ce voi avea răgazul, îți voi răspunde, *probabil*, și prin „Gîndirea" [3].

În articolul d-tale ai izbutit să produci impresia că aș fi „fenomenolog, pragmatist ficționalist, kantian și klagesian", toate dintr-o dată. Ceea ce nu corespunde cîtuși de puțin.

Dacă ții cu orice preț să numești „fenomenologie" *orice analiză structurală a unei idei*, sînt fenomenolog cînd fac această operație „structurală" asupra „dogmei". Teza fundamentală însă a *Eonului dogm.* e aceea că „dogmaticul" îl doresc ridicat la valoare de *metodă*. Din nici o simplă *descripție fenomenologică* a vechilor dogme nu reiese acest postulat ! Ideea aceasta fundamentală e rezultatul unei *inspirații* filozofice, iar nu descoperită ca „notă esențială" a ideii de dogmă supusă unor considerații „fenomenologice". (Ai mai afirmat odată că în *Cunoașterea luciferică* aș face *fenomenologia* ideii de „mister". Iarăși greșit, căci toate variantele misterului nu le descopăr decît după ce introduc științele „coordinate" ! Iar „coordinatele" acelea nu sînt rezultatul unei simple descripții fenomenologice a „cunoașterii", ci o „invenție" a mea !)

Pragmatismul meu funcționalist ? — Știm cu toții că în sistemul lui Vaihinger toate ideile omenirei sînt privite ca „ficțiuni" rodnice. De la Tales pînă astăzi ! Dacă te așezi deci în afară de sistemul meu, poți să

---

[2] Vezi „Gîndirea", nr. 8 , decembrie 1934 : I. Brucăr, *Filozoful Lucian Blaga.*

[3] Vezi „Gîndirea", nr. 3, martie 1935 : Lucian Blaga, *Despre cîteva excese de erudiție*, cu subtitlul : *Un răspuns.*

mă reduci la „ficționalism", dar atunci, ca să fii complect, trebuie să adaugi că toate filozofiile lumii sînt în aceeași măsură ficționaliste. Dacă te așezi înăuntrul sistemului meu, atunci e clar că pragmatismul ficționalist e spart și depășit prin ceea ce numesc „cunoașterea — negativ" (transcenderea prin ideea însăși de mister). De altfel „cenz. transc." cuprinde o critică a pragmatismului ficționalist, la care *rămîn*.

Kantianismul meu? — Da, am învățat enorm de la Kant, dar tot așa de mult de la alexandrini și de la Sf. Părinți! Sistemul meu este o sinteză **creatoare** între aceste extreme.

Absolut **false** mi se par toate considerațiunile d-tale de apropiere între mine și Klages. El gîndește în *doi termeni* (viață-spirit)! Eu gîndesc în *trei termeni*: Marele Anonim-viață-spirit! Unde vezi d-ta cea mai mică aluzie la o „cenzură transcendentă" în Klages? (Să știi că prin acest pasaj ai izbutit chiar să mă superi. Fiindcă mi se pare scris după metoda: haide să vedem pe cine critică Blaga, pentru ca să-l aducem în dependență tocmai de cei criticați!)

Articolul d-tale mai cuprinde și alte greșeli. Nu le voi trece aici pe toate în revistă.

Într-un loc identifici „intelectul enstatic" cu „logicul". Dacă ar fi așa, n-aș mai fi avut nevoie de un termen nou. Eu nu introduc termeni noi decît acolo unde vin cu idei noi. Intelectul enstatic e mai mult decît „logicul", deoarece subsumează în orientarea sa spre obiecte și *iraționalul concret*! *Sehr wichtig.* Cei ce nu țin seama de aceasta vor fi repede dispuși să creadă că intelectul *ecstatic*, căruia îi atribuim „minus-cunoașterea", ar fi egal cu dialecticul hegelian. (Comarnescu a făcut bunăoară această greșeală!)

O altă greșeală. Într-un loc identifici pe Marele Anonim cu misterul existențial în genere. Dacă nu ne ținem strict de definițiile ce le dau, nu e de mirat că ajungem să vedem chiar apropieri de oricine, de Klages etc.

Deocamdată atît.

Încă o dată însă: Iubite d-le Brucăr, îți mulțumesc din toată inima pentru frumosul interes, pe care te asigur că-l apreciez din cale-afară!

Al d-tale cu toată prietenia,

Lucian Blaga

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

ORIGINALITATEA OPEREI SOCIOLOGICE A LUI DUMITRU DRĂGHICESCU

DE

IOSIF NATANSOHN, TITUS RAVEICA (Iaşi)

Dumitru Drăghicescu este unul dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai sociologiei burgheze româneşti. În ultimul timp, într-o serie de articole şi studii, numele lui este tot mai des pomenit alături de al altor reprezentanţi ai gîndirii înaintate din ţara noastră. Atenţia care i se acordă este pe deplin meritată; ea are în plus menirea de a repara o mare nedreptate făcută sociologului român. Într-adevăr, în trecut, opera lui era puţin cunoscută în ţara noastră. O urzeală a tăcerii avea drept scop să menţină în umbră opera lui Drăghicescu, operă cu trăsături originale puternic conturate şi care subliniază caracterul complex, viguros al personalităţii acestui gînditor. În străinătate, opera lui Drăghicescu era mult mai dezbătută decît la noi. Firește, şi acolo unii sociologi priveau cu superficialitate sau ignorau chiar total opera lui Drăghicescu. Reprezentanţi de seamă ai sociologiei burgheze, cum ar fi Lucien Lévy-Bruhl sau Pitirim Sorokin, au acordat cuvenita atenţie lucrărilor lui Drăghicescu. Concepţia sa sociologică este prezentată de Sorokin alături de concepţiile lui Eugène de Roberty, I. Izoulet şi E. Durkheim [1], ceea ce ne obligă cu atît mai mult la o abordare atentă a concepţiei lui Drăghicescu în vederea reaşezării sociologului român în locul ce i se cuvine în istoria gîndirii sociale din ţara noastră.

Asupra necesităţii studierii concepţiei sociologice a lui Drăghicescu a atras atenţia în trecut Traian Herseni, care, în lucrarea *Sociologia românească. Încercare istorică*, a prezentat ideile fundamentale şi a

[1] P. A. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines*, Paris, Payot, 1938, cap. VIII.

Rev. filoz., 13, *12*, p. 1497–1507 Bucureşti, 1966

evidențiat originalitatea concepției lui Drăghicescu [2]. În *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, lui Drăghicescu îi sînt rezervate doar cîteva rînduri [3]. V. Constantinescu într-un articol din „Revista de filozofie" nr. 6, 1966, critică faptul că *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România* îl apreciază nejust pe Drăghicescu, încadrîndu-l alături de adversarii materialismului naturalist. În afară însă de aceste referiri fugitive, *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România* face și o apreciere directă a activității lui Drăghicescu, atunci cînd se oprește asupra „neoliberalismului". În acest context, Dumitru Drăghicescu este așezat după Ștefan Zeletin, arătîndu-se că el a încercat să facă, ca și acesta din urmă, o apologie a capitalismului pe baze oportuniste, lansînd lozinca „socialismului liberal". (În volum se face o referire directă la lucrarea *Partide politice și clase sociale*, București, 1923.) „Neoliberalismul", deși mai apropiat de realitățile sociale decît celelalte curente sociologice burgheze, avînd și pretenții de realism, reprezenta totuși tendința burgheziei din țara noastră de apărare a orînduirii capitaliste prin „ameliorarea" sau „ajustarea" acestei orînduiri. Denumirea de „neoliberalism" dată acestui curent aparține lui Ștefan Zeletin. El considera că trăsătura distinctivă a „neoliberalismului" este părăsirea pasivității, a inerției și trecerea la acțiune, la intervenție directă în viața socială și economică. Subliniind că într-o etapă ulterioară Drăghicescu a trecut la concepții sociologice mistice, fățiș reacționare, nu însă fasciste, *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România* lasă să se înțeleagă că în prima perioadă concepția lui Drăghicescu se înrudește cu cea a lui Zeletin printr-o serie de teze care sînt considerate de autorii lor ca inspirîndu-se din marxism și prin „socialismul" liberal pe care îl afișează. La Drăghicescu, simpatia manifestată față de învățătura marxistă nu ajunge însă pînă acolo încît el să adopte, fie chiar și formal, metoda materialismului istoric, așa cum pretindea Zeletin.

Aprecierea aceasta este, după părerea noastră, justă, cu specificarea că ea se referă mai ales la concepția politică a lui Drăghicescu. Articolul din „Revista de filozofie", scoțînd în evidență meritele lui Drăghicescu în ceea ce privește concepția sa asupra naturii și prezentîndu-l, în consecință, ca pe un adept al materialismului naturalist, deschide drum unei abordări mai complexe și deci mai juste a operei gînditorului român. Încadrarea în epocă, sublinierea faptului că ideile lui Drăghicescu se aliniază în frontul concepțiilor înaintate, progresiste din vremea lui i-au permis să arunce o lumină nouă asupra însemnătății acestui gînditor. În articol se fac referiri substanțiale și la concepția sociologică a lui Drăghicescu. Aceste referiri nu subliniază însă, după părerea noastră, cu destulă limpezime originalitatea concepției sociologice a lui Drăghicescu. Ne propunem să stăruim, așadar, asupra originalității concepției sociologice a lui Drăghicescu.

Înainte însă de a vorbi despre originalitatea concepției sociologice a lui Drăghicescu, este necesar să facem unele precizări asupra personalității sale în ansamblu.

Așa cum se subliniază în diferite texte, Drăghicescu este o personalitate contradictorie : ideile sale înaintate, progresiste se imple-

[2] Tr. Herseni, *Sociologia românească. Încercare istorică*, București, 1940, p. 90—92.

[3] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 425.

tesc cu teze eronate, uneori reacționare. În ansamblu, laturile pozitive, progresiste prevalează asupra celor negative. Caracterul contradictoriu al personalității lui Drăghicescu se explică prin faptul că el a fost exponent al burgheziei liberale, și anume al acelor pături ale burgheziei liberale care au fost interesate, într-o anumită perioadă istorică, în dezvoltarea economică, în stimularea industriei, în avîntul forțelor de producție.

În ceea ce privește concepția sa sociologică, Drăghicescu se manifesta de asemenea ca o personalitate contradictorie. El este un reprezentant de frunte al sociologiei din țara noastră, dar al sociologiei burgheze, și în virtutea acestui fapt concepția sa nu depășește și nu poate depăși limitele acesteia. Ca și absolut toate concepțiile sociologice burgheze, și sociologia lui Drăghicescu are un fundament idealist.

Totodată, este evident greșit a trata în bloc, nediferențiat, toate concepțiile burgheze; rigurozitatea cercetării în spiritul marxismului ne obligă la o tratare multilaterală și complexă, pentru a extrage ceea ce este valoros și înaintat în concepțiile vechi. Nu toate concepțiile sociologice burgheze trebuie puse pe același plan, tratate în bloc, pentru motivul că au un fundament idealist. În realitate, în mulțimea curentelor sociologice burgheze există orientări mai reacționare și alte orientări mai înaintate, care sesizează anumite aspecte ale realităților sociale, care contribuie într-o anumită măsură la cunoașterea științifică. De aceea este foarte important de a specifica în ce curent sau orientare a sociologiei burgheze se încadrează concepția lui Drăghicescu și care sînt caracteristicile principale ale concepției sale. În felul acesta se poate dezvălui originalitatea concepției sociologului român, se poate contura mai clar personalitatea lui.

CARACTERIZAREA GENERALĂ A CONCEPȚIEI SOCIOLOGICE A LUI DRĂGHICESCU

Concepția sociologică a lui Drăghicescu a fost caracterizată în „Revista de filozofie" ca fiind psihosociologistă, situată între concepția lui Durkheim și cea a lui Tarde, autorul considerîndu-l pe Drăghicescu un adept al orientării lui Eugène de Roberty, iar originalitatea concepției sociologului român ar consta în îndepărtarea atît de concepția lui Durkheim, cît și de cea a lui Tarde. Considerăm că pentru o justă caracterizare a concepției sociologice a lui Drăghicescu este necesar, în primul rînd, să lămurim dacă într-adevăr concepția sociologului român se încadrează în orientarea lui Eugène de Roberty și, în al doilea rînd, să lămurim în ce raport se află față de orientările sociologiste și psihosociologiste.

În sociologia burgheză, poziția lui Durkheim și cea a lui Tarde reprezintă doi poli opuși: Durkheim considera societatea ca o realitate sui-generis, independentă și situată deasupra indivizilor, în timp ce Tarde considera societatea ca un produs al manifestărilor psihice ale indivizilor. Sociologismul lui Durkheim afirmă existența unui determinism social, în timp ce psihologismul respinge orice determinism social. Admiterea societății ca o realitate „obiectivă", precum și a determinismului social — fie el și mecanicist —, face ca orientarea sociologismului să fie superioară, în limitele sociologiei burgheze, orientării psihologiste. Firește, între orientarea sociologistă și cea psihologistă există diferite curente. Important este însă faptul că orientarea sociologistă este mai înaintată, mai apropiată

de realităţile sociale. Existenţa acestor două orientări opuse îşi găseşte unul dintre izvoarele sale chiar în concepţia lui A. Comte. După cum este cunoscut, în clasificarea ştiinţelor Auguste Comte a desfiinţat psihologia pentru a face loc sociologiei. Aceasta a determinat o reacţie firească şi o ruptură în rîndul adepţilor direcţi ai pozitivismului lui Comte : curentul lui Pierre Laffitte, care a rămas pe poziţiile lui Comte, şi curentul lui Emile Littré, care s-a îndepărtat într-o anumită măsură de Comte, reabilitînd psihologia. Opoziţia dintre cele două orientări ale sociologiei burgheze s-a manifestat ulterior nu numai pe planul admiterii sau neadmiterii societăţii ca o realitate specifică, respectiv pe planul admiterii sau neadmiterii determinismului social, ci şi în ceea ce priveşte raportul dintre psihologie şi sociologie, dintre psihic şi social.

Din acest punct de vedere este uşor de constatat că E. de Roberty nu s-a situat la mijloc între sociologism şi psihologism, ci a fost, dimpotrivă, unul dintre reprezentanţii cei mai de seamă ai sociologismului, de altfel aşa îl considera şi Pitirim Sorokin în cunoscutul său tratat de sociologie. Este adevărat că poziţia sociologică a lui E. de Roberty a cunoscut o anumită evoluţie. Iniţial adept al pozitivismului lui Comte, E. de Roberty a publicat împreună cu Littré lucrarea *La philosophie positive*. Ulterior însă, prin pamfletul *Pourquoi je ne suis pas positiviste*, E. de Roberty rupe definitiv cu pozitivismul, întemeind un curent nou, pe care l-a intitulat *neopozitivism*. Acest termen avea însă, la începutul secolului nostru, o altă semnificaţie decît aceea pe care a căpătat-o începînd din deceniul al treilea al secolului al XX-lea. E. de Roberty se ridica cu hotărîre împotriva agnosticismului pozitivist, păstrînd din vechiul pozitivism doar înclinarea spre cercetarea ştiinţifică. În lucrarea sa *Nouveau programme de sociologie* şi mai ales în *Sociologie de l'Action*, E. de Roberty dezvoltă pe larg noua sa concepţie, vorbeşte de eşecul pozitivismului şi declară război „fantomei incognoscibilului". În aceste lucrări el apare ca un adept hotărît al sociologismului, critică vehement curentul psihologist şi susţine cu vigoare determinarea biologică şi socială a fenomenelor psihice. Este de ajuns să pomenim de subtitlul lucrării *Sociologie de l'Action* : *Geneza socială a raţiunii şi originile raţionale ale acţiunii* [4], pentru a ne da seama imediat că E. de Roberty are o concepţie sociologistă.

Această precizare are o deosebită însemnătate pentru înţelegerea faptului că E. de Roberty nu se situează între cele două orientări sociologice, ci în orientarea cea mai înaintată a sociologiei burgheze.

În ceea ce priveşte pe D. Drăghicescu, o întrebare apare în mod necesar : poate fi el considerat adept al orientării sociologice a lui E. de Roberty sau se situează între sociologism şi psihologism? Am văzut că Pitirim Sorokin îl încadrează printre adepţii orientării lui E. de Roberty, alături de Izoulet, Espinas şi Charles Cooley. Această încadrare se bazează pe înrudirea evidentă dintre concepţiile lui Drăghicescu şi ale lui E. de Roberty, precum şi pe faptul că însuşi E. de Roberty îl considera iniţial un adept al propriei sale concepţii sociologice. De altfel, chiar Drăghicescu recunoaşte în diferite împrejurări legătura strînsă dintre poziţia sa şi cea a lui E. de Roberty în principalele probleme ale sociologiei.

---

[4] Vezi Eugène de Roberty, *Sociologie de l'Action*, Paris, Felix Alcan, 1908.

Cu toate acestea, anumite fapte ne determină să avem rezerve față de încadrarea concepției lui Drăghicescu în orientarea lui E. de Roberty.

În primul rînd, trebuie subliniat faptul că Drăghicescu și-a închegat concepția sa sociologică înainte de E. de Roberty. *Le problème du déterminisme social* apare în 1903, iar *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social* apare în 1904, în timp ce *Nouveau programme de sociologie* și *Sociologie de l'Action* ale lui E. de Roberty apar în 1904 și, respectiv, în 1908. Este adevărat că lucrarea lui Izoulet *La Cité moderne*, în care erau dezvoltate idei asemănătoare cu cele cuprinse în opera lui Drăghicescu, apăruse încă în 1895, dar există certitudinea că Drăghicescu nu a cunoscut opera lui Izoulet decît mult mai tîrziu.

În al doilea rînd, dacă există o asemănare evidentă între Drăghicescu și E. de Roberty în privința admiterii societății ca o realitat especifică, în admiterea determinismului social există în același timp și deosebiri fundamentale între ei. Pentru E. de Roberty, fenomenele psihice, gîndirea și cunoașterea au o dublă determinare : biologică și socială. Drăghicescu, partizan al determinismului social, respinge cu hotărîre orice determinare biologică a fenomenelor conștiinței. Această poziție a lui Drăghicescu, specifică întregii lui opere sociologice, era îndreptată împotriva tendințelor de biologizare a sociologiei, tendințe destul de puternice la începutul secolului nostru.

În sfîrșit, trebuie arătat că, dacă în ceea ce privește tezele fundamentale concepția lui Drăghicescu este sociologistă, o serie de teze se opun direct unora dintre ideile principale ale lui E. de Roberty sau E. Durkheim. Aceasta a făcut pe E. de Roberty să-și schimbe părerea, considerîndu-l pe Drăghicescu adept al psihologismului, lucru pe care sociologul român l-a negat cu energie.

Îndepărtarea de principalii reprezentanți ai sociologismului a determinat o anumită rezervă sau uneori chiar aprecieri confuze (la A. Manoil și A. Golopenția de pildă) în caracterizarea concepției sociologice a lui Drăghicescu.

Cea mai justă caracterizare a concepției lui Drăghicescu o face, după părerea noastră, Lucien Lévy-Bruhl în prefața la cartea *La réalité de l'Esprit* [5]. Apreciind lucrările lui Drăghicescu, L. Lévy-Bruhl susține că el s-a format la școala lui Théodule Ribot și E. Durkheim. L. Lévy-Bruhl arăta că Drăghicescu are o înclinație deosebită spre problemele psihologice, că diferitele aspecte și laturi psihologice ale problemelor tratate îl preocupă uneori într-o măsură exagerată pe gînditorul român. Cu toate acestea, așa cum observă pe bună dreptate Lucien Lévy-Bruhl, Drăghicescu rămîne un reprezentant al sociologismului. Este interesant de subliniat că L. Lévy-Bruhl a observat cu claritate afinitatea dintre Drăghicescu și Durkheim, în ciuda faptului că sociologul român își subintitulase lucrarea *Eseu de sociologie subiectivă*. În același timp însă, L. Lévy-Bruhl nu era de acord cu încercarea de a întemeia o sociologie subiectivă și a criticat alunecarea spre misticism a lui Drăghicescu.

Analiza atentă a operei lui Drăghicescu ne demonstrează într-adevăr că el se situează pe pozițiile sociologismului pornind de la principiile socio-

[5] Vezi D. Drăghicescu, *La réalité de l'Esprit. Préfacé par L. Lévy-Bruhl*, Paris, F, Alcan, 1928.

logiei lui Durkheim, folosind metoda acestuia şi uneori chiar maniera durkheimistă de analiză sociologică. Faptul că Drăghicescu acordă o atenţie exagerată problemelor psihologice nu trebuie să ne mire. În fond, abordarea idealistă a fenomenelor sociale determină pe toţi sociologii burghezi, inclusiv pe reprezentanţii sociologismului, să considere societatea de esenţă spirituală.

Influenţa durkheimistă se resimte la Drăghicescu în analiza unor fenomene sociale.

Astfel, de exemplu, în lucrarea sa de bază *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, Drăghicescu porneşte de la constatarea existenţei unor profunde contradicţii („antinomii") în sociologia burgheză. Drăghicescu se opreşte asupra a trei dintre aceste „antinomii" : necesitate-libertate, individ-societate, mase-personalităţi.

Drăghicescu consideră că aceste „antinomii" sînt pe deplin rezolvabile pe baza analizei raportului dintre individ şi societate în genere, şi tocmai de aceea îşi propune să analizeze rolul individului în determinismul social. Concluzia la care ajunge este aceea că individul trebuie plasat în inima determinismului social, deoarece el este atît produsul, cît şi agentul transformator al societăţii.

Încercînd să explice în ce constă determinismul social, Drăghicescu consideră necesar să sublinieze ideea progresului neîntrerupt al societăţii omeneşti. Acest progres constă, după Drăghicescu, într-o mişcare de integrare şi unificare, care se dezvoltă paralel cu diferenţierea socială. Însuşindu-şi teza lui Durkheim că „*originea primă a oricărui proces social de o oarecare importanţă trebuie căutată în constituţia mediului social intern*" [6], Drăghicescu constată, ca toţi adepţii şcolii durkheimiene, că procesul dezvoltării sociale „în volum şi în densitate" este indisolubil legat de diviziunea muncii, de diferenţierea socială. Pe măsura creşterii complexităţii vieţii sociale, moştenirea caracterelor dobîndite de indivizi dispare treptat, în locul lor dezvoltîndu-se influenţa tot mai accentuată a mediului social. În locul instinctelor, aptitudinilor înnăscute, se dezvoltă conştiinţa, raţiunea. „ . . . Conştiinţa . . . este un aspect al procesului social sau, mai bine, ea este expresia unui gen de determinism nou, determinismul social" [7].

Partea principală a lucrării este consacrată demonstrării determinării conştiinţei de către mediul social.

Caracterul înaintat al concepţiei sociologice a lui Drăghicescu reiese şi din modul cum este analizat raportul mase-personalităţi. Ideea fundamentală este aceea că „geniul" (adică marile personalităţi) reprezintă o „sinteză a vieţii colective" [8]. Deosebit de interesant în această privinţă este faptul că el abordează problema apariţiei personalităţilor din mase în lumina raportului întîmplare-necesitate. Drăghicescu susţine că în procesul de apariţie a marilor personalităţi trebuie distinse două faze : formarea talentului sau aptitudinilor deosebite pe calea educaţiei şi reali-

---

[6] Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, IX-ème édit., Paris, F. Alcan, 1938, p. 138.

[7] D. Drăghicescu, *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, Paris, F.R. de Rudeval, 1904, p. 67.

[8] *Ibidem*, p. 281.

zarea condiţiilor social-istorice în care operează „geniul". Din numărul mai mare de talente, întîmplarea alege o singură personalitate. El subliniază cu toată vigoarea că mediul social este hotărîtor în apariţia marilor personalităţi.

„Un om mare — spune Drăghicescu — *nu apare decît în marile societăţi, şi acolo numai în epocile... de mişcări sociale remarcabile, de viaţă socială intensă*" [9].

Drăghicescu se opreşte şi asupra rolului mare al personalităţilor în istorie, atrăgînd atenţia că această forţă se exprimă în funcţie de doi factori : 1) efortul de a se identifica cu societatea şi 2) necesitatea efectivă a împrejurărilor sociale. „Voinţa lor raţională coincide cu determinismul social şi tocmai aici rezidă fundamentul ideii de libertate" [10].

Peste tot se observă la Drăghicescu, cu toată influenţa sociologismului, tendinţa de abordare şi interpretare proprie, independentă a fenomenelor sociale. Chiar tezele pe care şi le însuşeşte de la E. Durkheim sau de la E. de Roberty, el le priveşte cu ochi critic, imprimîndu-le ceva din propria sa personalitate. Mai mult decît atît, el are meritul de a fi sesizat şi o serie de laturi slabe ale sociologismului, ridicîndu-se cu toată hotărîrea în combaterea lor. Tocmai acest aspect al operei lui Drăghicescu a pus pe mulţi sociologi în încurcătură, făcîndu-i să nu poată aprecia orientarea generală a sociologului român. Unii dintre aceşti sociologi s-au lăsat înşelaţi de o anumită asemănare între criticile făcute de el şcolii durkheimiste şi cele făcute de Tarde. În realitate, cu toate aceste critici adresate şcolii durkheimiste, Drăghicescu rămîne, aşa cum recunoaşte el însuşi în toate lucrările sale[11], un adept hotărît al sociologismului, păstrînd totodată o poziţie proprie, originală, întemeiată pe o abordare critică a şcolii sociologice care l-a influenţat.

Făcînd această caracterizare generală a concepţiei sociologice a lui Drăghicescu, este necesar să completăm că originalitatea sa, poziţia proprie, critică faţă de diferitele şcoli sociologice burgheze, este o expresie a puternicei personalităţi a gînditorului român. În cele ce urmează ne vom referi la o trăsătură fundamentală a personalităţii lui Drăghicescu, care caracterizează întreaga sa operă.

UMANISMUL CONCEPŢIEI SOCIOLOGICE A LUI DRĂGHICESCU

Concepţia sociologistă a lui Drăghicescu, ideile sale deterministe se împletesc, aşa cum am mai subliniat, cu teze care par să contrazică cele afirmate anterior, cu teze indeterministe. Astfel, atunci cînd abordează problema rolului personalităţilor în viaţa socială, Drăghicescu — deşi demonstrează, în esenţă, că marile personalităţi sînt produsul mediului social, că ele sînt subordonate determinismului social — afirmă pe alocuri că „omul mare, fie savant sau politic, este adevărata sursă a legilor determinismului social", că „oamenii de geniu sînt oameni care creează determinismul social" sau că „tot ce este social este la început opera unui om mare" [12]. Firește, nu este vorba de simple scăpări, ci de un anumit

[9] D. Drăghicescu, *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, p. 305.

[10] Ibidem, p. 337.

[11] Vezi, de pildă; D. Drăghicesco. *L'idéal créateur*, Paris F. Alcan, 1914, p. 203 şi idem, *La realité de l'Esprit*, Paris, F. Alcan, 1928, p. 5—9.

[12] D. Drăghicescu, *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, p. 330, 335 şi 366.

punct de vedere al sociologului român, un punct de vedere nu atît indeterminist, cît mai ales îndreptat împotriva unor idei ale reprezentanților sociologismului. Această poziție a lui Drăghicescu culminează cu încercarea de a dovedi imposibilitatea unei sociologii obiective și necesitatea unei sociologii subiective. Unul dintre capitolele cărții *Le problème de la conscience* este consacrat în întregime acestei demonstrații și este chiar intitulat „Imposibilitatea sociologiei obiective" [13]. Iată de ce mulți sociologi au considerat că Drăghicescu n-ar mai putea fi socotit un adept al sociologismului, un partizan al determinismului social.

V. Constantinescu, în articolul publicat în „Revista de filozofie", referindu-se la aceste aspecte, consideră că Drăghicescu se situează totuși, în fond, pe pozițiile determinismului, întemeindu-și această afirmație pe ideile clar exprimate ale gînditorului român cu privire la științele naturii. În ceea ce privește determinismul social, V. Constantinescu crede că Drăghicescu a ajuns la concluzii contradictorii din dorința de a se delimita de ceilalți sociologi. Izvorul sociologiei subiective la Drăghicescu l-ar constitui determinismul instituțional, care nu este, în fond, un determinism autentic.

În legătură cu această explicație este necesar să facem anumite precizări. Este adevărat că acest determinism instituțional nu este un determinism autentic, ci un pseudodeterminism.

Acest pseudodeterminism nu este caracteristic însă numai lui Drăghicescu, ci tuturor reprezentanților sociologismului, iar explicația constă în faptul că fundamentul idealist al tuturor curentelor sociologice burgheze face imposibilă situarea pe poziția unui determinism autentic. O dată ce societatea este considerată de esență spirituală, nici nu poate fi vorba de un adevărat determinism, de un determinism materialist.

În ceea ce privește încercarea de a desființa sociologia obiectivă și de a întemeia una subiectivă, aceasta nu numai că nu constituie o inconsecvență a lui Drăghicescu, ci dovedește, după părerea noastră, puterea sa de a sesiza aspectele negative ale sociologismului, ilustrînd prin aceasta originalitatea gînditorului român. Desigur, forma nepotrivită, poate chiar simplistă, în care Drăghicescu și-a expus ideile, valoroase în fond, au creat confuzii și au făcut ca el să nu fie înțeles de majoritatea sociologilor. Pentru a înțelege sensul ideilor lui Drăghicescu este necesar să ne oprim asupra unor aspecte ale sociologiei burgheze în ansamblu.

Orientarea sociologistă este superioară celorlalte orientări ale sociologiei burgheze, pentru că recunoaște societatea ca o realitate independentă de conștiința indivizilor, avînd deci un caracter „obiectiv" și fiind guvernată de un determinism sui-generis, determinismul social. Tocmai de aceea orientarea sociologistă este considerată ca sociologie obiectivă. Sociologismul trebuie însă delimitat net și față de materialismul istoric, care, evident, recunoaște și el caracterul *obiectiv* al societății. Marxismul demonstrează că la baza dezvoltării societății, la baza tuturor relațiilor sociale se află relațiile materiale de producție. În concepția marxistă, recunoașterea caracterului *obiectiv* al societății este indisolubil legată de interpretarea *materialistă* a fenomenelor sociale. Acolo însă unde societatea

[13] D. Drăghicescu, *Le problème de la conscience*, Paris, F. Alcan, 1907, p. 63—80.

este considerată de esenţă spirituală, ea nu poate avea un caracter *obiectiv*, ci doar *exterior* conştiinţelor individuale, lucru subliniat, de altfel, nu numai de către marxişti, ci şi de către sociologii burghezi adversari ai sociologismului.

Pentru sociologism, societatea are, prin urmare, un caracter fals obiectiv, deoarece această realitate „obiectivă" — în fond exterioară conştiinţelor individuale — este de natură ideală, aşa cum este „conştiinţa colectivă" la Durkheim. Din această cauză, adepţii sociologismului se găsesc în faţa unei probleme deosebit de dificile. Societatea apare ca o realitate superioară, anterioară indivizilor, care domină, constrînge pe indivizi, dar care este tot de natură spirituală, o „conştiinţă colectivă". Cum se poate trece de la conştiinţele individuale la această conştiinţă colectivă, sinteză a conştiinţelor individuale şi superioară lor? În ce constă esenţa acestei conştiinţe colective? Wundt vedea în această sinteză pe care o realizează societatea un act de creaţie originală, pe care el o numea *Schöpferische Synthese*, un principiu euristic. G. Simmel a trebuit să recunoască că în felul acesta societatea se identifică cu ideea de Dumnezeu, că raporturile dintre individul conştient şi societate apar ca raporturi între om şi Dumnezeu [14]. E. Durkheim a fost şi el conştient de gravul impas al sociologismului şi de aceea a căutat permanent să împace „transcendenţa" conştiinţei colective cu „imanenţa" ei faţă de conştiinţele individuale. Dar deşi el nu a avut curajul s-o declare deschis, alţi sociologi au arătat că această „conştiinţă colectivă" a lui Durkheim nu este decît o altă *denumire* dată lui Dumnezeu, identică cu ideea absolută a lui Hegel sau cu monada supremă a lui Leibniz [15]. Adversarii sociologismului de toate nuanţele şi-au îndreptat atacul lor principal împotriva acestei laturi slabe a sociologismului.

D. Drăghicescu are marele merit de a fi sesizat profunda contradicţie a orientării sociologiste şi de a fi făcut eforturi pentru a o rezolva. În scopul rezolvării contradicţiei amintite, el critică şi se îndepărtează de şcoala durkheimistă, încercînd să opună sociologia subiectivă sociologiei obiective. Chiar în lucrarea *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, după ce prezintă datele problemei, el se ridică împotriva lui Durkheim, care, punînd societatea deasupra indivizilor, o rupe oarecum de indivizi, o transformă într-o „himeră". Este foarte important de subliniat faptul că, spre deosebire de alţi sociologi, care, sesizînd contradicţia sociologismului, au căutat rezolvarea fie în apelul la divinitate, fie în abandonarea determinismului (hiperempirismul lui G. Gurvitch), Drăghicescu a căutat să rezolve această contradicţie, *apărînd* determinismul social.

Acest lucru apare deosebit de evident şi în lucrarea lui *Le problème de la conscience*, în care vorbeşte de imposibilitatea sociologiei obiective. Citirea atentă a lucrării ne arată că el rămîne ferm pe poziţiile sociologismului, criticînd doar tendinţa de neglijare a rolului individului în societate. În capitolul consacrat criticii sociologiei obiective, Drăghicescu arată că el îşi propune să demonstreze că „o sociologie care... ar exclude din cercetările sale individul conştient, pentru a se limita la conceptul de societate, este lovită, în rezultate, de aceeaşi sterilitate şi neputinţă

[14] G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlin, 1892, p. 445—448.
[15] Vezi Georges Gurvitch, *Essais de sociologie*, Paris, 1947.

care loveşte psihologia individuală", subliniind totodată că societatea este „ceva sui-generis, ceva mai mult decît suma indivizilor care o compun", pentru a ajunge la concluzia că individul este *nu numai produsul vieţii sociale*, ci şi *agentul activ al societăţii*[16]. Drăghicescu nu neagă justeţea tezelor sociologismului în ceea ce priveşte caracterul obiectiv al societăţii, existenţa determinismului social, ci critică doar metoda prin care sociologismul caută să ajungă la descoperirea legilor sociale fără a ţine seama de rolul activ al individului.

Din aceste motive, Drăghicescu îşi numeşte concepţia sa sociologie subiectivă, opunînd-o sociologiei obiective. Este interesant de subliniat faptul că în susţinerea acestei teze el invocă mai ales concepţia marxistă, care, afirmînd primatul existenţei sociale asupra conştiinţei sociale, apără totodată şi rolul activ al conştiinţei, rolul individului conştient în societate[17]. Într-o altă lucrare, *L'idéal créateur*, în care Drăghicescu face un istoric al marilor mişcări sociale animate de idealuri înalte, rezervînd marxismului un loc deosebit, ideea rolului activ al indivizilor conştienţi în societate este de asemenea puternic susţinută, invocîndu-se marxismul. Sociologul român ia apărarea marxismului împotriva adversarilor săi, arătînd că lupta activă pentru triumful idealurilor comunismului este o expresie a înţelegerii profunde a rolului factorului conştient în viaţa socială[18].

Comentatorii operei lui Drăghicescu sînt întotdeauna şocaţi de termenul de sociologie subiectivă. Acest termen ar indica, după părerea lor, o poziţie subiectivistă în interpretarea fenomenelor sociale. Opunerea metafizică a factorului obiectiv şi a celui subiectiv poate duce, într-adevăr, la subiectivism, dar aceasta nu este cazul sociologului român, deoarece în concepţia lui Drăghicescu sociologia subiectivă nu înseamnă negarea caracterului obiectiv al societăţii. Am putea aminti în această ordine de idei de faptul că în dezbaterile care au avut loc în paginile unor reviste marxiste asupra umanismului s-a subliniat că şi marxismul implică o filozofie a subiectului, în sensul că, abordînd problema omului sub toate aspectele, multilateral, ridică la adevărata valoare rolul activ, transformator al omului. De altfel, însuşi Marx, în cunoscutele sale *Teze despre Feuerbach*, a subliniat deosebirea netă dintre filozofia marxistă şi cea premarxistă, arătînd că aceasta din urmă nu abordează problema obiectului, a realităţii *în mod subiectiv*. „Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) — se spune în prima teză a lui Marx despre Feuerbach — este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării* şi nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv"[19]. Fără această abordare nu este posibilă înţelegerea profundă a esenţei umane, un umanism autentic, o filozofie a „omului total".

Firesţe, la Drăghicescu această sociologie subiectivă are încă un sens abstract, deoarece el nu înţelege dialectic corelaţia dintre obiectiv şi subiectiv, nu vede în chip materialist *fundamentul obiectiv* al *activităţii*

---

[16] D. Drăghicescu, *Le problème de la conscience*, p. 63, 68 şi 70.
[17] *Ibidem*, p. 39 şi 190.
[18] Idem, *L'idéal créateur*, Paris, F. Alcan, 1914, p. 340—398.
[19] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 5.

subiective a oamenilor. Cu toate acestea, efortul susținut de a sublinia rolul individului conștient în societate, de a plasa pe om în miezul determinismului social este remarcabil și subliniază o trăsătură fundamentală a personalității lui Drăghicescu, și anume umanismul său.

Umanismul caracterizează întreaga operă a lui Drăghicescu și, desigur, în mod deosebit lucrările sale sociologice.

Acest umanism este ilustrat, de exemplu, de năzuința lui spre o societate viitoare, socialistă, o societate a „democrației realizată în întregime", în care „omul să fie eliberat de munca grea care îl acablează și abrutizează astăzi", în care toți oamenii să aibă acces la comorile culturii universale, în care are loc o „răspîndire a talentului și prestigiului în mase" [20]. Umanismul lui Drăghicescu se vădește într-o anumită simpatie față de învățătura marxistă și față de principiile comunismului, pe care el caută însă să le împace cu principiile creștinismului. Chiar în faza lunecării lui pe panta misticismului, sociologul român nu și-a pierdut încrederea în om, în năzuințele lui spre o lume a dreptății și a păcii. Pentru a ilustra acest lucru, ne vom referi la un singur exemplu. În 1934 a apărut cartea lui Drăghicescu *Vérité et révélation*, considerată ca ilustrativă pentru orientarea mistică a sociologului din ultima parte a activității sale. Această carte a fost dedicată de Drăghicescu memoriei lui I. G. Duca, fost prim-ministru, asasinat de legionari la sfîrșitul anului 1933. Însuși acest gest reprezenta o manifestare de condamnare a fascismului și a politicii sale teroriste. Prefața cărții lui Drăghicescu a fost scrisă în aprilie 1933, adică înainte de asasinarea lui I. G. Duca, dar după instaurarea la putere a fascismului în Germania. Această prefață conține o condamnare hotărîtă a politicii de pregătire a războiului, a politicii de aţîţare a vrajbei între naţiuni și o chemare la lupta pentru apărarea păcii[21].

*

Concepția sociologică a lui Drăghicescu a fost mult timp fie trecută sub tăcere, fie privită cu neîncredere, printre altele și pentru atitudinea curajoasă, originală a sociologului român.

În 1928 Drăghicescu remarca cu amărăciune : „Teza noastră, temerară prin ea însăși, noi n-am ascuns acest lucru, a părut arbitrară și simplistă în ochii multora și a atras tăcerea batjocoritoare din partea acelora cărora ea le-a captat atenția imediat, precum și critica, destul de superficială totuși în ciuda spoielii ironice, din partea altora, care erau mai puțin chemați s-o judece"[22].

Într-adevăr, multe dintre criticile aduse lui Drăghicescu au fost superficiale, vădind uneori și reaua intenție.

Majoritatea sociologilor cu prestigiu au recunoscut însă valoarea și meritele lui Drăghicescu. Este necesar ca opera lui Drăghicescu să fie în continuare studiată temeinic și multilateral.

---

[20] D. Drăghicescu, *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*, p. 312–328.
[21] Idem, *Vérité et révélation*, Paris, F. Alcan, 1934.
[22] Idem, *La réalité de l'Esprit*, p. 26.

NICOLAE IORGA ŞI FILOZOFIA ISTORIEI

DE

LIVIU P. MARCU

Personalitate multilaterală, Nicolae Iorga a fost nu numai un istoric de seamă al patriei, un cunoscător profund al instituţiilor şi culturii româneşti, ci şi un cercetător neobosit al civilizaţiei mondiale, aducînd pretutindeni, în limitele concepţiei clasei din care făcea parte, contribuţii însemnate, lumini noi, sensuri şi interpretări originale, fapt subliniat şi cu ocazia recentei comemorări ce a avut loc în ţara noastră, prilejuită de împlinirea unui sfert de veac de la tragica sa moarte[1].

Creaţia sa complexă şi de vaste proporţii, care îl situează printre marile figuri ale ştiinţei universale, presupune şi o concepţie închegată despre lume, formînd baza teoretică a acestei creaţii, concepţie care a fost relativ puţin cercetată[2]. În cele ce urmează ne propunem, fără a considera epuizată în cadrul unui articol o problemă atît de vastă, ci doar schiţîndu-i jaloanele, să urmărim în linii mari cîteva aspecte legate

---

[1] Vezi, de pildă, articolele apărute în „Lupta de clasă", seria a V-a, an XVL (1965), nr. 12 ; „Scînteia", an XXXV (1965), nr. 6 813 din 27 noiembrie ; „Studii", an XVIII (1965). nr. 6 ; „Contemporanul", nr. 48 (998) din 26 noiembrie 1965 ; „Tribuna", an IX (1965), nr. 45 din 25 noiembrie ; „Ramuri", 1965, nr. 11 ; „Viaţa economică", an III (1965), nr. 48 (119) din 26 noiembrie ; „Studii şi cercetări juridice", an X (1966), nr. 1 ; „Studii şi cercetări de istoria artei", 1966, nr. 1 ; „Revista de etnografie şi folclor", an XI (1966), nr. 5—6 etc.

[2] După cum s-a subliniat şi cu ocazia comemorării marelui istoric, „o cercetare privind concepţia lui Nicolae Iorga asupra istoriei universale, aşa cum s-a făcut în atîtea rînduri pentru Ranke, rămîne o sarcină neapărată a viitorului, care îşi va putea rosti astfel mai competent şi aprecierea critică necesară asupra ansamblului gîndirii şi metodei istorice a marelui nostru istoric" (Al. Elian, *Nicolae Iorga şi istoria universală*, în „Studii", an XVIII (1965), nr. 6, p. 1 265). Paşi importanţi în această privinţă constituie totuşi studiul citat al lui Al. Elian, precum şi N. Bagdasar, *N. Iorga*, în *Filozofia contemporană a istoriei*, Bucureşti, 1930, p. 221—237 ; M. Berza, *Ştiinţă şi metodă istorică în gîndirea lui Nicolae Iorga*, în „Anal. Acad. Rom.", Mem. Secţ. Ist., seria a III-a, tom. XXVII (1944—1945), p. 245—308 ; D. M. Pippidi, *Une œuvre inédite de Nicolas Iorga : l'„Historiologie humaine"*, în „Revue Historique du Sud-Est Europeen", an XXIII (1946), p. 21—30 ; Şt. Pascu şi E. Stănescu, *Istoriografia modernă a României*, în „Studii", an XVII (1964), nr. 1, p. 153—154 ; D. Hurezeanu, *Cu privire la concepţiile social-istorice ale lui N. Iorga la începutul sec. al XX-lea*, în „Revista de filozofie", an XII (1965), nr. 4, p. 497—506 ; M. Berza, *Studiu introductiv*, la *N. Iorga. Pagini alese*, I, Bucureşti, 1965, p. XXI şi urm.

Rev. filoz., **13**, *12*, p. 1509 — 1520, Bucureşti, 1966

de modul în care concepea N. Iorga istoria ca ştiinţă, de felul în care această disciplină este în măsură să redea în concepţia sa realitatea obiectivă a societăţii în dezvoltare, precum şi modalitatea însăşi în care socotea el că are loc această dezvoltare.

Iorga a văzut întotdeauna în istorie o disciplină prin excelenţă legată de materialul factic, neputînd concepe existenţa unei ştiinţe „care pune istoria în legătură cu alte discipline, care caută în ea principiile generale, metafizice"[3]; ca atare, „nu sînt filozof [al istoriei] şi n-am căutat să fiu niciodată"[4], mărturiseşte el. De altfel, el şi numea încercările de a se situa deasupra istoriei drept „metafizică a istoriei", „metaistorie", socotindu-le rupte de realitate şi, ca atare, de o valoare ştiinţifică îndoielnică.

De aici poziţia sa deosebită faţă de o serie de precursori şi contemporani ai săi, ca, de pildă, G. Vico, H. Th. Buckle, A. D. Xenopol, A. Meister ş.a., care vedeau în istorie o disciplină rigidă, cu legităţi imuabile, dar şi faţă de Droysen şi de adepţii lui, care socoteau cercetarea trecutului ca fiind prin excelenţă un domeniu al întîmplării şi arbitrariului. Vasta lui cultură, de caracter enciclopedic, precum şi înrîurirea dascălilor săi — A. D. Xenopol şi în special K. Lamprecht[5] — şi prin aceştia şi a curentelor dominante în filozofia burgheză a epocii — neokantianismul şi pozitivismul — l-au făcut totuşi să ajungă la generalizări şi teoretizări, şi aceasta nu numai pe tărîm ontologic, ci şi epistemologic, desprinzînd din uriaşul material cercetat „fapte de repetiţie", „permanenţe" istorice, precizîndu-le valoarea gnoseologică, stabilind locul central al „omului" în orice eveniment istoric şi de aici şi particularităţile cunoaşterii faptului istoric, socotind, în cadrul idealismului dominant al epocii, „ideile" motrice ca principal resort al dezvoltării sociale în diferitele epoci, punînd pe prim plan rolul educativ-moralizator al istoriei şi declarîndu-se pentru transformarea ei într-o artă în scopul argumentării funcţiei ei sociale[6].

Aceste generalizări şi teoretizări la care a ajuns dovedesc la N. Iorga nu numai o concepţie despre lume bine închegată, ci, în ciuda faptului că el o nega, şi o adevărată „filozofie a istoriei", înţeleasă însă, după cum vom vedea, nu ca ceva situat deasupra istoriei, ci ca o extindere la maximum a cîmpului de investigaţie, a universalizării lui, ca o *istorie a civilizaţiei*.

Istoria e concepută de N. Iorga ca „*expunerea sistematică, fără scopuri străine de dînsa, a faptelor, de orice natură, dobîndite metodic, prin care s-a manifestat, indiferent de loc şi timp, activitatea omenirii*"[7], deci ca o ştiinţă particulară, avînd ca obiect dezvoltarea societăţii omeneşti. Definiţia marchează din capul locului poziţia sa teoretică, deosebită de cea a lui Xenopol, care punea pe acelaşi plan istoria şi istoricitatea, concepîndu-le ca un mod de cunoaştere corespunzător unui mod de existenţă

---

[3] N. Iorga, *Despre concepţia actuală a istoriei şi geneza ei*, în *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, ed. a 3-a, Bucureşti, 1944, p. 18 (citat în continuare: *Generalităţi*...). Cf. şi G. Mauser, *Rankes Begriff der Weltgeschichte*, München-Berlin, 1926, p. 86.

[4] N. Iorga, *Romantism şi naţionalism în istoriografia românească*, în *Generalităţi* ..., p. 181.

[5] Idem, *Nevoia înnoirii cunoştinţelor istorice*, în *Generalităţi*..., p. 116.

[6] Cf., de exemplu, V. Maciu ş. a., *Outline of Rumanian Historiography until the beginning of the 20th Century*, Bucureşti, 1964, p. 72—73; vezi şi Şt. Pascu şi E. Stănescu, *op. cit.*, p. 153 şi urm.

[7] N. Iorga, *Despre concepţia actuală a istoriei şi geneza ei*, în *Generalităţi*..., p. 10.

în devenire, în dezvoltare[8], dar deosebită şi de poziţia celor care priveau izolat faptul istoric, şi în primul rînd de poziţia teoreticienilor şcolii neokantiene de la Basel (W. Windelband, H. Rickert ş.a.), care reduceau istoria la o simplă prezentare de date particulare, la o „ideografie". Deşi concepută ca o ştiinţă particulară, în concepţia lui N. Iorga istoria avea totuşi un grad de generalitate mai mare, îmbrăţişînd activitatea omului sub toate aspectele ei, „indiferent de loc şi timp", fiind deci o „istorie universală", pentru care a militat întreaga viaţă şi în temeiul căreia socotea el, printre altele, neapărat necesară „introducerea preistoriei ca prefaţă a studiului istoriei", iar pe de altă parte „desfiinţarea ideilor de «barbari» şi de «Kulturvölker», care excludeau sau nedreptăţeau pe unele popoare în favoarea altora"[9].

Sub aspect epistemologic, şi anume ca *valoare a adevărului dobîndit de cunoaştere în istorie*, N. Iorga, ca şi mulţi dintre contemporanii săi pe care criza din istoriografia burgheză îi făcuse să se dedice problemelor cunoaşterii[10], socotea că adevărurile din acest domeniu de cercetare au un caracter aparte, întrucît nu cad sub simţurile noastre şi nu pot fi verificate cu aparate de precizie[11]. Pe lîngă această imposibilitate practică de verificare directă a adevărului istoric, Iorga socotea insuficientă însăşi sursa acestui adevăr, în sensul că izvoarele scrise de care se foloseşte aici omul de ştiinţă sînt, ele însele, destul de subiective, oglindind deformat realitatea. Ca atare, recomanda ca o măsură elementară de precauţie analiza critică a oricărui izvor, întregirea lui prin interpretare logică[12]. Pe de altă parte, el sublinia că şi raţiunea omenească are anumite limite[13], fapt pentru care construcţiile logice nu trebuie socotite nici în domeniul istoriei ca fiind absolute, ci trebuie în permanenţă verificate şi corectate pe baza noilor date faptice.

Aceste limite ale izvoarelor şi ale posibilităţilor de interpretare, care, după părerea sa, subminează însăşi cunoaşterea istorică şi valoarea adevărurilor dobîndite în acest domeniu de cercetare, nu-l împing totuşi la agnosticism şi la scepticism, ca pe unii dintre contemporanii săi (K. Schilling, H. Rickert, W. Dilthey, E. Rothacker, H. Leisegang ş.a.)[14]. Dimpotrivă, socotind că numai pe calea cunoştinţelor relative se poate ajunge la adevărul absolut, el combate pe agnostici şi arată că „în ştiinţă a evita greşelile nelucrînd este un act de prudenţă laşă, iar curajul cere a

---

[8] A. D. Xenopol, *La Théorie de l'Histoire*, Paris, 1908, p. 24 şi urm. Vezi şi N. Gogoneaţă, *Concepţia lui Xenopol despre obiectul ştiinţei istorice*, în „Revue Roumaine des Sciences sociales", ser. Filozofie-Logică, 1966.

[9] N. Iorga, *art. cit.*, p. 10, n. 3. Cu privire la modul în care a evoluat această concepţie la Iorga, vezi Al. Elian, *art. cit.*, p. 1 267 şi urm.

[10] Cf. I. S. Kon, *Fragen der Theorie der Geschichtswissenschaft in der modernen burgerlichen Geschichtsschreinburg*, în „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft", an VII (1959), nr. 5, p. 973–1 001.

[11] N. Iorga, *Adevăr şi greşeală în scrierea istoriei*, Bucureşti, f. a., p. 10, n. 3.

[12] „... Istoria, în modesta mea părere, se compune uneori poate numai din 20% document şi 80% interpretare, adică mai limpede: bun-simţ şi logică, iar restul — poezie curată!" (N. Iorga, *Nevoia înnoirii cunoştinţelor istorice*, în *Generalităţi...*, p. 113).

[13] N. Iorga, *art. cit.*, p. 119.

[14] Cf. I. S. Kon, *Unele probleme ale filozofiei istoriei în istoriografia franceză contemporană*, în *Critica unor aspecte ale istoriografiei* burgheze, Bucureşti, 1954, p. 88–101.

înfrunta greutăţile, a lua răspunderea şi a suferi toate riscurile"[15]. Prin aceasta a reuşit, în parte, să evite impasul în care ajunseseră neokantienii în teoria cunoaşterii prin revenirea la „lucrul în sine" kantian, ceea ce, după cum subliniază F. Engels, „reprezintă... un regres pe plan ştiinţific"[16].

Deficienţele informaţiei şi ale cunoaşterii raţionale, considerate inerente în domeniul istoriei, N. Iorga încearcă să le înlăture pe două căi : prin cunoaşterea artistică şi prin metoda „reconstituirii" trecutului. *Cunoaşterea artistică* şi redarea cu mijloace artistice a realităţii istorice e socotită de el, sub influenţa vădită a istoricilor francezi din epoca Restauraţiei, dar şi a lui L. Ranke, ca absolut necesară în redarea „omului şi a vieţii" în toată complexitatea lor, căci „«adevărurile» istorice sînt *de discernămînt*, nu de simplă constatare şi reproducere. Pentru a le prinde se cere tot ce cunoştinţa adîncă a limbii, tot ce fantasia creatoare de definiţii poate găsi mai fin şi mai delicat". Ca atare, mărturisea el, „aş fi vrut, din partea mea, să am mai mult talent «poetic» pentru a fi mai aproape de adevăr"[17].

Aceasta nu înseamnă însă a vedea în Iorga un intuiţionist iraţionalist — în sensul lui Dilthey şi Rothacker, care ajunseseră să considere istoria o „artă" şi nu o ştiinţă — şi nici a constata la el o confuzie între ştiinţă şi literatură, deşi el nu făcea distincţia teoretică dintre cele două feluri de cunoaştere. Dimpotrivă, N. Iorga a combătut atît superficialitatea în cercetarea istorică, cît şi tendinţele de „romanţare", de vulgarizare a adevărului istoric[18]. În acelaşi timp însă socotea că nu trebuie neglijată îmbinarea rigorii ştiinţifice cu prezentarea artistică în spiritul realizării idealului clasic de îmbinare a utilului cu frumosul, fapt explicabil la un cunoscător atît de profund al valorilor culturale ale trecutului. El considera necesare, ca atare, în opera istorică patru elemente : materialul factic, critica lui, prezentarea organizată şi stilul : „Cele dintîi două [elemente] determină soliditatea şi adevărul, celelalte frumuseţea"[19].

„Intuiţionismul" său este deci mai mult teoretic, el bazîndu-şi în realitate cercetarea pe un număr uriaş de izvoare interpretate critic, deşi predomină critica externă, fapt care dă operei sale o valoare ştiinţifică remarcabilă. Totuşi rolul pe care îl atribuie „intuiţiei", „fanteziei reproductive" şi „divinaţiei"[20] în formularea de teze şi nu de ipoteze, precum şi aplicarea acestora în mod frecvent, uneori cu rezultate de-a dreptul surprinzătoare — explicabile prin erudiţia sa, care îi permitea să stabilească legături juste între fenomene extrem de complexe —, alteori însă

---

[15] N. Iorga, *Cuvîntare la deschiderea Institutului pentru studiul istoriei universale*, în *Generalităţi*..., p. 205.

[16] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 276; V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 94 şi urm.

[17] N. Iorga, *Préface à une „Historiologie"*, în „Bull. de la Sect. Hist.", Acad. Rom., tom. XXII, 1, p. 12. Vezi şi idem, *Romantism şi naţionalism în istoriografia românească*, în *Generalităţi*..., p. 187. Cf. şi aprecierea lui F. Engels despre funcţia cognitivă a artei, în K. Marx şi F. Engels, *Despre artă şi literatură*, Bucureşti, E. P. L. P., 1953, p. 137. Asupra raportului dintre cunoaşterea ştiinţifică şi cea artistică, vezi şi M. Breazu, *Cunoaşterea artistică*, Bucureşti, 1960, cap. III.

[18] N. Iorga, *Frumuseţea în scrierea istoriei*, în *Generalităţi*..., p. 41.

[19] *Ibidem*.

[20] „*Divinaţia, simţul intim*, care, fără a trece prin treptele cugetării raţionaliste şi silogistice, ajută a găsi deodată, instantaneu, adevărul care, fiind de impresie şi nu de argumen-

mult depărtate de realitate, fac ca opera sa să prezinte aspecte inegale şi contradictorii[21].

Tot în legătură cu acest fel de cunoaştere, N. Iorga recomandă să se pătrundă în sufletul personajelor istorice şi să se studieze *psihologia individuală şi cea colectivă*, concepută însă în sensul lui J. Michelet şi nu al lui Wundt[22], deoarece istoria este făcută de oameni şi, ca atare, trebuie să se îndrepte „către omul acesta interior, individual sau de grup"[23].

Un al doilea mod de înlăturare a deficienţelor în cunoaşterea istorică este „*reconstituirea*" *trecutului*, „integrarea în viaţa trecută", refacerea pe baza prezentului a unor situaţii a căror existenţă a încetat de mult. Nu este însă vorba de o „modernizare", frecventă la contemporanii lui Iorga (Haret, Turner, Dunning, Becker, Dewey) şi pe care el o respinge[24], ci de o metodă de lucru constînd în reconstituirea din rămăşiţele aflate în prezent a unor instituţii şi situaţii din trecut[25].

---

tare — liber a-l cerceta mai pe urmă —, nu e mai puţin adevăr" (N. Iorga, *Cultură generală şi studii istorice*, în *Generalităţi* ..., p. 168). Cf. şi importanţa acordată de H. Taine „divinaţiei" în *Histoire de la littérature anglaise*, vol. I, ed. a 9-a, Paris, 1903, p. XI—XII. Vezi şi Al. Elian, *art. cit.*, p. 1 270.

[21] Cf. V. Liveanu, *Probleme gnoseologice ale cercetării istoriei*, în *Teorie şi metodă în ştiinţele sociale*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 108. Aşa, de pildă, în domeniul instituţiilor politice şi juridice N. Iorga a intuit foarte bine formarea statului feudal român dintr-o societate „democratică", fără clase — „Romanie" populară —, apoi caracterul „popular" al dreptului feudal nescris, în sensul că el era o creaţie proprie a realităţilor româneşti, diferită de dreptul trac sau roman, în sfîrşit variaţiile de regim politic din orînduirea feudală, particularităţile domniei lui Cantemir, caracterul autohton al conţinutului regulamentelor organice etc. Cf. I. Vîntu, L. Marcu şi V. Şotropa, *Probleme ale statului şi dreptului în concepţia lui N. Iorga*, în „Studii şi cercetări juridice", 1966, nr. 1, p. 112 şi urm. Vezi şi V. Al. Georgescu, *N. Iorga şi istoria dreptului românesc*, în „Studii" an XVIII (1965), nr. 6, p. 1 339—1356. Cu privire la limitele pozitivist-idealiste în critica şi publicarea izvoarelor de către N. Iorga, vezi şi Şt. Pascu şi E. Stănescu, *art. cit.*, p. 153.

[22] În *Comemoraţia lui Jules Michelet* („Anal. Acad. Rom.", Mem. Secţ. Ist., seria a III-a, tom. II (1924), p. 338), N. Iorga apreciază mai mult *le peuple* a istoricului francez decît *Völkerpsychologie* a filozofului german. Cf. şi Al. Elian, *art. cit.*, p. 1 264.

[23] N. Iorga, *Fond şi formă în căutarea adevărului istoric*, în *Generalităţi* ..., p. 233—234. De asemenea, el preciza că, „dacă nu eşti capabil să recreezi un om, să-l faci la loc după lămuririle pe care le ai şi cu ceea ce poţi adăuga din fondul d-tale ..., dacă nu vezi omul, fă fizică, matematică, orice vrei, dar nu te amesteca într-un domeniu în care se cere să fii capabil de a face omul la loc cum a fost" (idem, *Adevăr şi greşeală în scrierea istoriei*, Bucureşti, f.a., p. 31—32).

[24] „Nu poate fi nimic mai fals — arată el — decît adevărul de amănunte înţeles după cugetarea şi simţirea altei vremi" (N. Iorga, *Cultură generală şi studii istorice*, în *Generalităţi* ..., p. 168). „A vorbi despre oamenii şi locurile trecutului în vocabularul curent e a greşi de la un capăt la altul" (idem, *Préface à une „Historiologie"*, în „Bull. de la Sect. Hist.", Acad. Rom., tom. XXII, 1, p. 12).

[25] „Precum există şi acum animale care sînt alcătuite după aceleaşi norme generale după care era alcătuit animalul de atunci — arată N. Iorga —, precum, dacă animalele vechi au dispărut, lăsînd urme puţine şi scăzute, totuşi rostul rînduirii lor îl cunoaştem după ceea ce trăieşte acum în lumea animală, tot aşa — şi cu atît mai mult — în ştiinţele spiritului. Oamenii de odinioară, mai mult sau mai puţin, aveau sentimentele şi sistemul de cugetare pe care le avem noi. Şi ce e documentul altceva decît rămăşiţe risipite dintr-o psihologie dispărută, dar cu putinţă de reconstituit?" (N. Iorga, *Nevoia înnoirii cunoştinţelor istorice*, în *Generalităţi* ..., p. 113—114). Această metodă a folosit-o, printre altele, şi pentru a reconstitui viaţa şi instituţiile poporului român în perioada feudalismului timpuriu, cînd izvoarele scrise lipsesc complet. „Viaţa populară — arată el — adună în adîncurile ei, adesea de nepătruns, elemente luate din viaţa istorică, elemente care nu sînt fosile, care se păstrează vii în formele obişnuite, tradiţionale, şi în cazul meu anumit, atunci cînd izvoarele nu aduceau informaţii asupra vieţii

„Experiența" prezentului poate ajuta, după părerea sa, la înțelegerea trecutului, mărind posibilitățile noastre de comprehensiune a realității și nu diminuîndu-le, cum susțin agnosticii și adepții curentului modernizator[26]. Reconstituirea în concepția sa nu avea totuși la bază numai intuiție, ci și procedeul logic al analogiei, a cărei folosire o socotea deosebit de utilă chiar atunci cînd unul dintre elementele inferenței era luat din prezent[27].

„Reconstituirea" trecutului pe baza rămășițelor prezentului, precum și inferențele pe bază de analogie presupun însă recunoașterea unei *legități* în dezvoltarea vieții sociale. Admitea N. Iorga existența unor legi ale istoriei?

După părerea sa, existența unor legi în istorie, în sensul celor din științele naturii, este greu de admis[28], deoarece, arăta el însușindu-și argumentele neokantienilor (Windelband, Rickert), faptele de istorie sînt prin excelență individuale; fiecare dintre ele apare ca „un fapt unic, care *a fost* și nu poate fi adus din nou pentru observare supt ochii învățatului"[29]; în științele naturii, generalizarea și abstractizarea se pot face cu mai multă ușurință, pe cînd „istoria nu cunoaște absoluta și recea figură a omului tip: pe dînsa o preocupă *oamenii*, oamenii schimbători și deosebiți, cu anumite virtuți, cu vicii și apucături speciale, oamenii trecutului în toată întregimea lor expresivă"[30]. De aici greutatea și uneori chiar imposibilitatea unor generalizări și tipizări: „Înțelegerea deplină a unui fenomen istoric fiind deci imposibilă, între o cauză și efectul său niciodată un raport probabil etern — raport care, notat, se cheamă lege — nu se va putea stabili cu certitudine științifică"[31].

---

claselor dominante, trebuia să te afunzi în adîncurile acestei vieți populare pentru a găsi elementele suplimentare necesare pentru a da această expunere neîntreruptă a istoriei unui popor" (idem, *Essai de synthèse de l'Histoire de l'humanité*, vol. I, Paris, 1926, p. X).

[26] Cf., de exemplu N. Iorga, *Adevăr și greșeală în scrierea istoriei*, București, f.a., p. 6; idem, *Essai de synthèse de l'Histoire de l'humanité*, vol. I, Paris, 1926, p. VIII; idem, *Două concepții istorice*, în *Generalități* ..., p. 96.

[27] N. Iorga, *Nevoia înnoirii cunoștințelor istorice*, în *Generalități* ..., p. 115. Cf. în acest sens și analogia făcută de F. Engels între războiul țărănesc german și revoluția din 1848 (F. Engels, *Războiul țărănesc german*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 7, București, Edit. politică, 1960, p. 447).

[28] „În natură — preciza el — fenomenele se prezintă mult mai clare cercetătorului, fiindcă tipurile sînt mai puține, fiindcă ele se înfățișează deci sau cu totul simplu, sau în combinații foarte puțin complexe... Legi istorice s-au căutat în zadar de oameni pe care analogii false îi induceau în eroare în perioade de civilizație foarte înaintată. Aceasta fiindcă bogăția tipurilor, complexitatea lor în prezentare deci, implică privirea de a le pătrunde" (N. Iorga, *Despre concepția actuală a istoriei și geneza ei*, în *Generalități*..., p. 17). Sesizînd pe bună dreptate complexitatea fenomenelor sociale, care nu pot fi reduse la legile formelor inferioare de mișcare a materiei, N. Iorga a intuit mai mult decît a înțeles, ca și A. D. Xenopol, existența unei legități și a unei repetiții și în societate. În această ordine de idei, sublinia el și deosebirea dintre *logic și istoric*, fără a sesiza însă raportul dialectic dintre aceste categorii. Astfel, cu ocazia dezbaterilor asupra Constituției din 1923, pronunțîndu-se împotriva sistemului bicameral, arăta că „nu se poate argumenta în ce privește logica unei teorii pe exemple istorice. Exemplul istoric este una și logica este alta. Domeniul logicii este de o consecvență perfectă, domeniul istoriei este plin de inconsecvențe pe care le impun împrejurările omenești ..." (vezi *Enciclopedia României*, I, București [1938], p. 245).

[29] N. Iorga, *Cum se scrie istoria?* în *Generalități*..., p. 53.

[30] Idem, *Despre utilitatea generală a studiilor istorice*, în *Generalități*..., p. 33.

[31] Idem, *Despre concepția actuală a istoriei și geneza ei*, în *Generalități*..., p. 17. Din aceste motive el pune la îndoială însăși valabilitatea metodei statistice în istorie (idem, *Despre utilitatea generală*..., în *Generalități* ..., p. 17).

Apropiat de neokantieni mai ales prin înrîurirea lui Xenopol, el prezintă afinităţi în primul rînd cu promotorul şcolii de la Baden, W. Windelband, în sensul de a nu vedea o prăpastie de netrecut între ştiinţele naturii şi cele sociale — şi de aici posibilitatea de a folosi şi inferenţe de la particular la general pe lîngă cele de la particular la particular — şi nu merge pînă la concluziile absolutiste ale „ideografiilor" (Ritter) sau a exclusivităţii individualului (Rickert, Anderle)[32].

Deşi pune la îndoială atît valoarea legilor de repetiţie în sensul celor preconizate de Vico, cît şi a celor formulate de Xenopol („cauzalitate coexistentă")[33], refuzînd să admită în istorie legi de felul celor din ştiinţele naturii şi cu atît mai puţin identificarea legilor societăţii cu cele ale naturii, cum făceau pozitiviştii, şi aceasta, după cum vom vedea, nu din convingerea că aici n-ar exista o legitate, ci din teama de a nu vulgariza această legitate, de a nu sărăci conţinutul atît de bogat al fenomenului istoric, totuşi N. Iorga sesizează raportul dialectic dintre logic şi istoric, admiţînd *desprinderea generalului în cazul unor fapte care se repetă*, căci „liniile comune există aşa de limpezi, încît pot da, dacă nu *legi* ca în alte domenii, cel puţin *termeni de comparaţie*, care ajută nespus de mult opera de comprehensiune istorică"[34].

Aceste trăsături generale ale fenomenului istoric, N. Iorga consideră că pot fi desprinse nu prin identitate, pe care nu o crede cu putinţă nici în ştiinţele naturii, ci prin analogii, stabilite în cadrul unor *mari sinteze* care aveau să stea la baza vastei sale „istoriologii", adică a istoriei ridicate, în concepţia sa, pe treapta cea mai înaltă a generalului, cuprinzînd „explicaţii din ce în ce mai largi..., linii care ar străbate toată dezvoltarea omenirii"[35].

Evoluţia lui N. Iorga de la opera de *istoric* spre cea de *filozof al istoriei* este deci evidentă, ca şi la A. D. Xenopol[36], şi de faptul acesta era conştient şi marele om de ştiinţă, deşi în concepţia sa „istoriologia" nu însemna „filozofia istoriei", ci mai degrabă „istoria civilizaţiei" : „Începusem cu obişnuita istoriografie şi am ajuns, în această concepţie de unitate absolută a vieţii omeneşti, în orice margine de spaţiu şi de timp, la ceva care mi se pare nou şi pe care l-am intitulat cu un cuvînt care n-a fost întrebuinţat pînă acum şi care, poate, multă vreme după moartea mea ar putea să se înscrie în vocabularul curent al cercetărilor : «istoriologie»"[37].

---

[32] Cf. G. Klaus şi A. Schultze, *Windelband und die Methodologie der Geschichtswissenschaft*, în „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft", an XIII (1965), nr. 7, p. 1 125—1 147 ; vezi şi *Istoria filozofiei*, vol. V, Bucureşti, 1963, p. 393 şi urm.

[33] N. Iorga, *Despre concepţia actuală a istoriei şi geneza ei*, în *Generalităţi* ..., p. 12.

[34] Idem, *Două concepţii istorice*, în *Generalităţi* ..., p. 96. De asemenea, precizează că „evenimentele istorice nu sînt decît foarte rare ori noi : dacă le privim mai puţin superficial, vedem că se repetă. Sociologia o ştie de mult ..., faptele se repetă. Sînt nume care se schimbă, accidente care diferă, dar în fond este acelaşi eveniment, aceeaşi situaţie" (N. Iorga, *Essai de synthèse de l'Histoire de l'humanité*, vol. I, Paris, 1926, p. VII). Vezi, cu privire la ideea repetiţiei în istorie la N. Iorga, şi Gh. Buzatu, în „Studii", an XVII (1965), nr. 3, p. 490.

[35] N. Iorga, *Cuvîntare de deschidere a Institutului de istorie universală*, în *Generalităţi*..., p. 11.

[36] Cf. N. Gogoneaţă şi Z. Ornea, *A. D. Xenopol. Concepţia socială şi filozofică*, Bucureşti, 1965, p. 214 şi urm.

[37] N. Iorga, *Cuvîntare de deschidere a Institutului de istorie universală*, în *Generalităţi*..., p. 11. Tot astfel „istoriologia trebuie desfăcută foarte net de acea metaistorie de care am vorbit

„*Istoriologia*" pe care şi-o propune el s-o scrie în ultimii ani ai vieţii şi prin care înţelegea să-şi încoroneze opera de cercetător şi gînditor urma să fie o frescă gigantică a „tragediei acestui neam omenesc", o prezentare plină de dinamism, „opusă acelor prezentări statice care informează, dar nu interesează şi nu lămuresc decît prin ieftine artificii"[38]. În cadrul ei, societatea omenească urma să fie privită într-o *permanentă mişcare şi prefacere*, faptele urmau să se succeadă într-un singur şuvoi care uneşte trecutul, prezentul şi viitorul, obligînd pe om să privească realitatea în *devenire*, căci „n-avem ce face pe lume, zice istoria, cu lucruri care stau prin ele şi trăiesc prin ele. Fiecare vine dintr-un trecut, care se află viu în el, şi cuprinde seminţele, gata să izbucnească, ale unui viitor"[39].

Această *concepţie dinamică a societăţii*, înţeleasă în sensul metafizic al lui Comte, dar şi în acel mecanicist al lui Guizot, fără înţelegerea raportului dialectic dintre continuitate şi discontinuitate, a deosebirii calitative dintre elementele diferitelor orînduiri — ca urmare a schimbării modului de producţie — şi a legilor sociale obiective, nu urmărea însă să transforme expunerea istorică în sociologie, şi faptul acesta N. Iorga îl sublinia într-un mod deosebit[40].

Această „dinamică" socială este de altfel, ca şi la Comte, mult atenuată de existenţa alături de ea a unei „statici" sociale, a unui element de stabilitate şi de ordine socială[41]. În felul acesta, la Iorga, generalul se desprinde în istorie şi sub aspect *static*, în ceea ce numea el „*permanenţele istoriei*", adică mediul geografic, populaţia şi ideile dominante care, după expresia sa, „unesc prin timp şi spaţiu capitolele organismului în mers care e istoria" şi „sînt la baza divergenţelor care te izbesc mai întîi şi a capriciilor care atrag curiozitatea"[42].

Fără a fi pe de-a-ntregul adeptul teoriei „factorilor" — deşi şi în această privinţă se face simţită influenţa sociologiei pozitiviste, fapt vădit în special în discursul său de recepţie la Academie, care a reprezentat un adevărat „triumf al pozitivismului în istoriografia română"[43] — şi fără a socoti aceste elemente ca determinante (cum făcea, de pildă, H. Th. Buckle cu mediul geografic), N. Iorga le priveşte mai mult ca pe nişte „cadre" care condiţionează viaţa unei societăţi, „cadre pe deasupra

---

mai sus şi de tendinţa, întrupată într-o îndrăzneaţă şi frumoasă operă a altui învăţător al meu, Xenopol, de a supune faptele istorice la legi care nu se pot stabili, nu se pot verifica, şi într-o concepţie cuminte, trebuie să cedeze locul la altceva, anume la similitudini, la paralelisme, la repetiţii istorice, elementele înseşi din care se alcătuieşte istoriologia de care vorbesc" (*ibidem*). Cu privire la evoluţia gîndirii istorice a lui Iorga, vezi şi M. Berza, *Studiu introductiv*, la *N. Iorga. Pagini alese*, I, Bucureşti, 1965, p. XI şi urm.

[38] N. Iorga. *Préface à une „Historiologie"*, în „Bull. de la Sect. Hist.", Acad. Rom., tom. XXII, 1, [1944], p. 7. Cf. şi încercarea lui José Ortega y Gasset de a înfiinţa în 1928 o bibliotecă de „istoriologie" pentru al cărui prim volum scrisese o semnificativă prefaţă : *La filosofia de la historia de Hegel y la historiologia* (J. Ortega y Gasset, *Idées et croyances*, Paris, 1945, p. 85, nr. 1. Vezi şi Al. Elian, *op. cit.*, p. 1 263).

[39] N. Iorga, *Spiritul istoric*, în „Cuget clar", an II (1929), nr. 33—36, noiembrie, p. 498.

[40] Idem, *Préface à une „Historiologie"*, în Bull. de la Sect. Hist.", Acad. Rom., tom. XXII, 1 [1944], p. 6.

[41] Cf. O. Cheţan, *Actualitatea criticii sociologiei pozitiviste a lui A. Comte*, în *Teorie şi metodă în ştiinţele sociale*, Bucureşti, 1965, p. 404 şi urm. Vezi şi *Istoria filozofiei*, vol. II, Bucureşti, 1959, p. 164.

[42] N. Iorga, *Les permanences de l'histoire*, în „Rev. Hist. Sud-Est Europ.", 1938. nr. 7—9, p. 19—20.

[43] Cf. Şt. Pascu şi E. Stănescu, *art. cit.*, p. 153.

cărora trec scenele cinematografice ale incidentelor istorice"[44], fiind mai aproape în această privinţă, ca formulare, de şcoala sociologică din Bucureşti, de altfel şi ea de orientare pozitivistă[45].

Mediul geografic influenţează istoria, după părerea lui Iorga, prin soluţiile mereu aceleaşi pe care le oferă locuitorilor, în primul rînd în faţa atacurilor din afară, apoi în privinţa tipurilor de aşezare, a portului, limbii etc.[46]. În privinţa ideilor care au valoare de „permanenţă istorică" el le socoteşte — citîndu-l în această privinţă pe H. Th. Buckle, deci însuşindu-şi punctul de vedere pozitivist — a fi în primul rînd „marile adevăruri", la care adaugă „orişice gîndire ce rezultă din jocul forţelor multiple care determină istoria şi care ajunge a se condensa într-o stare de spirit"[47].

Spre deosebire de celelalte elemente, „permanenţa istorică a ideilor", manifestată sub aspectul „stărilor de spirit", este considerată de N. Iorga ca „forţa motrice a oricărei evoluţii istorice, rezultatul material care decurge de aici putînd fi, bineînţeles, şi un motiv prelungit pentru acţiuni viitoare"[48]. Acest „determinism ideologic", provenit, ca şi la H. Th. Buckle, din filozofia lui A. Comte, a constituit nota caracteristică a gîndirii lui Iorga, imprimînd pecetea idealismului asupra întregii sale concepţii istorice, şi în primul rînd asupra însăşi ideii de unitate a societăţii omeneşti, care constituie miezul acestei concepţii şi care e explicată ca o „manifestare totdeauna egală a raţiunii omeneşti"[49].

În cadrul acestei „dinamici" şi „statici" sociale astfel concepute, desprinderea generalului şi aflarea „liniilor generale" de dezvoltare N. Iorga le vedea posibile numai prin sinteze de mari proporţii — concepute însă şi acestea idealist, ca „sinteze cultural-istorice" —, prin privirea trecutului societăţii ca un tot, între ale cărui laturi există cea mai strînsă legătură : „Cînd zic istorie, nu înţeleg istoria cutărui oraş, cutăror provincii, stat sau naţiune, ci înţeleg istoria în totalitatea ei, cu legăturile ei infinite, care merg de la o latură la alta şi trec peste milenii . . . Ele [instituţiile] nu pot fi bine prezentate decît raportate la această unitate, care

---

[44] N. Iorga, *Permanenţele istoriei*, în *Generalităţi* . . ., p. 241 şi urm.

[45] Cf. O. Bădina, *Dimitrie Gusti*, Bucureşti, 1965, p. 35 şi urm.

[46] N. Iorga, *art. cit.*, p. 248.

[47] *Ibidem*, p. 252.

[48] *Ibidem*.

[49] N. Iorga, *Prefaţă la „Essai de synthèse de l'Histoire de l'humanité"*, în *Generalităţi* . . ., p. 153. Cf. şi Alfr. Fouillée, *L'évolutionisme des idées-forces*, Paris, 1890. Sinteza istoriei era concepută, în sensul idealist al neokantienilor, ca „sinteză cultural-istorică", bazată pe o analiză de valoare (axiologică) a întregii sfere a culturii, întregită cu teoria eclectică a factorilor, de inspiraţie pozitivistă. Totuşi Iorga nu a mers numai pe această cale, cum vor face H. Berr şi şcoala sa (cf. H. Berr, *La synthèse en histoire. Son rapport avec la synthèse générale*, Paris, 1911 ; idem, *L'histoire traditionelle et la synthèse historique*, Paris, 1935 ; vezi şi I. S. Kon, *H. Berr şi teoria „sintezei istorice"*, în „Anal. rom-sov.", Istorie, 1956, nr. 2, p. 150—161), ci a privit „sinteza cultural-istorică" şi în sensul iluminiştilor francezi, ca o istorie a civilizaţiei în înţeles larg, cuprinzînd viaţa de toate zilele, moravurile etc. În cadrul ei, Iorga se ocupă de aspectele vieţii economice, sociale, politice, juridice, culturale, artistice, dînd astfel o sferă extrem de largă investigaţiilor şi reuşind să cuprindă societatea în toate laturile sale, fapt care i-a permis, în ciuda bazei sale teoretice idealiste, să realizeze opere trainice şi să desprindă o serie de concluzii care au rămas în istoriografia noastră. Cf. M. Berza, *Studiu introductiv*, la *N. Iorga. Pagini alese*, I, Bucureşti, 1965. Vezi şi A. Oţetea, *N. Iorga — personalitate eminentă a culturii româneşti*, în „Lupta de clasă" seria a V-a, an XVL (1965), nr. 12 ; V. Netea, *La personalité et l'activité de Nicolas Iorga*, în „*Revue roumaine d'histoire*", 1965, nr. 1.

n-a fost niciodată întreruptă şi care este viaţa întregii omeniri din toate timpurile şi din toate locurile"[50].

Istoria universală, astfel concepută, apare la N. Iorga ca o *filozofie a istoriei*, în înţelesul ei din ştiinţa burgheză, deşi el o privea doar ca o sinteză atotcuprinzătoare care nu mai lăsa loc unei alte discipline mai generale decît ea asupra trecutului societăţii, deoarece „nu va mai fi o culegere de istorii naţionale grupate după motive geografice ori culturale, ci urmărirea acelor legături de cultură, de idei politice, de revărsări şi cuceriri pe toate terenurile, de strămutări, transformări, potenţări şi slăbiri, care trebuie să fie singurul ei domeniu, şi un domeniu atît de « ştiinţific », atît de « filozofic », încît nu mai lasă lîngă sine loc pentru o ştiinţă ori o filozofie a istoriei, cu alţi specialişti, cari nu cunosc, de cele mai multe ori, nu intimitatea învăţătoare a studiilor istorice, dar nici măcar gradul de siguranţă şi de însemnătate la care au ajuns specialiştii"[51].

Faptul apare cu atît mai evident dacă ţinem seama de temeiul pentru care privea el istoria ca un tot, şi anume că ea se ocupă de „OM", şi omul este acelaşi în orice timp şi în orice loc, trebuind a fi înţeles ca atare, fapt pentru care „istoricul trebuie să meargă pînă în fund, la omul care vorbeşte despre sine şi care se cere înţeles cu inimă de frate de acela care ajunge la dînsul"[52].

De aici trage el o serie de concluzii deosebit de importante de ordin teoretic, şi anume în primul rînd, ca şi la Herder, *dezvoltarea stadială a*

---

[50] N. Iorga, *Istoria, marea judecată, în sens moral, a statelor şi naţiunilor*, în *Îndreptări noi în concepţia epocii contemporane*, vol. I, Bucureşti, 1940, p. 18. Cf. şi idem, *Două concepţii istorice*, în *Generalităţi...*, p. 96.

[51] Idem, *Două concepţii istorice*, în *Generalităţi...*, p. 92. Încadrînd în istoria universală, ca într-un întreg, particularul pe care îl formează istoria propriei ţări în parte şi comparînd între ele diferitele laturi ale acestui întreg, N. Iorga a reuşit să explice organic, deşi pe baze idealiste, dezvoltarea popoarelor şi a instituţiilor, şi în primul rînd a propriei sale ţări, adăugînd astfel la imaginea unei societăţi în necontenită mişcare şi transformare pe aceea a unui tot bine închegat, ale cărui elemente se află în cea mai strînsă interdependenţă, căci „istoria naţională nu se poate aşeza decît pe harta mai largă a istoriei universale, şi sînt fenomene de istorie care se văd în mic în istoria naţională, dar care, pentru a fi înţelese în această formă mai mică, trebuie să le vadă cineva în proporţii cu mult mai mari, pe care civilizaţiile naţionale şi statele naţionale nu le pot avea în aceeaşi măsură" (N. Iorga, *Spiritul istoric*, în „Cuget clar", an II (1929), nr. 35—36, noiembrie, p. 500; idem, *Originea şi dezvoltarea istoriei universale*, Bucureşti, 1940, p. 4; idem, *Essai de synthèse de l'Histoire de l'humanité*, vol. I, Paris, 1926, p. IX. Vezi şi idem, *Influences étrangères sur la nation roumaine*, Paris, 1923; idem, *La survivance byzantine dans les pays roumains*. Bucureşti, 1913; idem, *Le caractère commun des institutions du Sud-Est de l'Europe*, Paris, 1929; idem, *Elemente de unitate ale lumii medievale, moderne şi contemporane*, 3 vol., Bucureşti, 1921—1922; idem, *Trecutul românesc şi tendinţele noastre de solidaritate internaţională*, în „Neamul românesc", 1930, nr. 262).

[52] N. Iorga, *Spiritul istoric*, în „Cuget clar", an II (1929), nr. 3—4, noiembrie, p. 500. Această „concepţie umană a istoriei", cu aspect uneori antropocentrist, este o idee de bază în concepţia lui N. Iorga şi asupra ei revine în nenumărate rînduri, expunînd-o uneori în fraze care prin pateticul lor amintesc de Herder: „... *Istoria este viaţa omenească, problemele de odinioară sînt problemele de acum; în altă formă, cu alţi oameni, este aceeaşi umanitate care se înduioşează şi se frînge, aceeaşi umanitate, cînd ajunsă la scopurile ei, cînd călcată în picioare şi strivită*" (N. Iorga, *Ce înseamnă astăzi concepţia istorică*, în „Revista istorică", 1938, p. 1—3, p. 111. Cf. J. G. Herder, *Zur Philosophie der Geschichte*, vol. II, Berlin, 1952, p. 143 şi 145. Vezi şi G. Mauser, *op. cit.*, p. 108; E. Kessel, *Rankes Idee der Universal historie*, în „Historische Zeitschrift", CLXXVIII (1954), p. 270—271).

omenirii, care, în unitatea ei, prezintă o serie de trepte diferite de dezvoltare [53].

Pe baza aceloraşi considerente desprinde şi el concluzia că studierea istoriei nu este un scop în sine. Istoria, studiind trecutul omenirii şi pronunţîndu-se asupra lui ca „marea judecată a tuturor statelor şi naţiunilor", ca „un mare tribunal în care se judecă popoarele şi naţiunile"[54], trebuie *să fie de folos în prezent şi să dezvăluie viitorul*: „... Cum de la societate pornim, de la toţi oamenii, trebuie să ne întoarcem cît putem mai mult către toţi oamenii. Aceasta constituie *umanitatea vieţii omeneşti*, în afară de care nu există decît tot ceva inferior şi vrednic de dispreţ"[55].

Într-o vreme în care criza ideologică a burgheziei ducea la „huliganism" în gîndire, în sensul unei filozofii a desperării care „nu ţine seama

---

[53] În acest fel, stadiile mai puţin avansate reprezintă treptele parcurse de popoarele mai evoluate în dezvoltarea lor, iar trecutul popoarelor mai evoluate constituie în epoca contemporană prezentul popoarelor mai puţin evoluate. „Istoria universală — spune el — este şi astăzi în formaţiune. Ea aşteaptă momentul cînd anumite popoare vor putea intra în ea, cînd se vor găsi legături care deocamdată nu se pot fixa şi se va descoperi o prezentare literară destul de potrivită pentru ca totul să se îmbrace într-o formă care să nu semene cu forma precisă şi sigură pe care o avem noi pentru popoarele a căror viaţă o cunoaştem pînă în cele mai mici amănunte. Polinezienii şi malaezii aceştia continuă, în timpurile noastre, o viaţă pe care, în alte regiuni, noi o găsim supt pămînt..." (N. Iorga, *Originea şi dezvoltarea istoriei universale*, Bucureşti, 1940, p. 8. Cf. şi ideea dezvoltării „în trepte" la Herder, *op. cit.*, p. 442 şi urm.). Înţelegînd istoria ca un tot, în continuă mişcare şi dezvoltare, însă necunoscînd noţiunea de orînduire socială, determinată de un anumit mod de producţie care marchează deosebirea calitativă dintre orînduiri, Iorga privea dezvoltarea ca un proces *evolutiv*, neîntrerupt de salturi, şi ca atare considera orice încercare de periodizare a istoriei ca pur convenţională, lipsită de criterii obiective de delimitare (N. Iorga, *Moyen âge et antiquité*, Milano, 1930, p. 187—196; vezi şi idem, *Y-a-t-il eu un moyen âge byzantin?*, Bucureşti, 1927; în privinţa caracteristicilor evului mediu, vezi idem, *Dezvoltarea aşezămintelor politice şi sociale ale Europei*, vol. I, Bucureşti, 1920, p. 14 şi urm.). Deşi uneori vorbeşte de o periodizare a istoriei, totuşi în general el se menţine pe poziţia neadmiterii periodizărilor, fapt legat de modul său de a concepe dezvoltarea omenirii ca un întreg: „Cînd zic istorie contemporană, ce însemnează aceasta? Ea trebuie înţeleasă în legăturile ei cu celelalte părţi ale istoriei. Căci şi ea, şi istoria modernă şi cea medievală, şi cea veche nu sînt decît *numai* nişte împărţiri arbitrare... Fiecare avem în noi, în sufletul nostru, omenirea întreagă. Noi nu sîntem oamenii unei singure generaţii, ci fiecare generaţie primeşte moştenirea generaţiilor trecute prin lucrări, din care pe unele din ele le simţim şi pe altele nu" (idem, *Originea formelor vieţii contemporane*, Bucureşti, 1934, p. 6). Pe această dezvoltare stadială a omenirii îşi construieşte el teza că *nu există popoare inferioare şi popoare superioare*, cum susţineau rasiştii, deosebirile dintre ei fiind nu de esenţă, ci doar de grad de dezvoltare; mai devreme sau mai tîrziu, toate popoarele vor ajunge la treapta superioară (cf. N. Iorga, *Originea şi dezvoltarea istoriei universale*, p. 7). Pe acest temei a susţinut el cu o deosebită vigoare şi *dreptul la viaţă al naţiunilor mici*, şi în primul rînd al propriului popor, la existenţă liberă şi autodeterminare, condamnînd orice încercare de a i se aduce vreo ştirbire, indiferent din partea cui ar fi venit. Vezi, de exemplu, N. Iorga, *Dreptul la viaţă al statelor mici*, în „Anal. Acad. Rom.", „Mem. secţ. ist. tom. XXXVI, seria a II-a, 1914—1915; idem, *Les éléments originaux de l'ancienne civilisation roumaine*, Iaşi, 1911; idem, *La place des Roumains dans l'histoire universelle*, 3 vol., Bucureşti, 1935—1936. N. Iorga s-a ridicat împotriva politicii de acaparare a unor ţări sau provincii, politică promovată cu brutalitate de guvernele fasciste, şi s-a situat pe poziţia apărătorilor popoarelor „mai mici numeric, dar nu mai mici moral", a apărătorilor valorilor culturale şi morale ale întregii omeniri paşnice. El făcea o netă distincţie între politica agresivă a cercurilor imperialiste şi dorinţa de viaţă paşnică a popoarelor conduse de aceşti guvernanţi războinici: „Naţiunile ca atare nu şi-au stat niciodată duşmăneşte faţă în faţă" (N. Iorga, *O viaţă de om*, II, p. 212; vezi şi idem, *Contra urii între popoare*, în „Neamul românesc", 1933, nr. 281. Vezi şi Titu Georgescu, *Nicolae Iorga împotriva hitlerismului*, Bucureşti, Edit. politică, 1966).

[54] N. Iorga, *Istoria, marea judecată, în sens moral, a statelor şi naţiunilor*, în *Îndreptări noi în concepţia epocii contemporane*, vol. I, Bucureşti, 1940, p. 6.

[55] Idem, *Concepţia umană a istoriei*, în *Conferinţe şi prelegeri*, Bucureşti, 1943, p. 9.

de experiența trecutului și crede că lumea începe și se termină cu propriul eu"[56], N. Iorga se străduia să dovedească necesitatea unui „spirit istoric", care, bazat pe „simțul necontenit al dezvoltării[57], să țină treaz în mintea tinerii generații tezaurul valorilor culturale și experiența trecutului"[58]. Din caracterul etico-social al istoriei desprinde el necesitatea imperioasă pentru istoric de a ține seama de *necesitățile epocii sale*, de cerințele vieții contemporane, necesitatea „să scriem și să predăm ceea ce trebuie, lucrurile de care societatea are nevoie și în sensul pe care societatea îl pretinde ca să ne audă și să ne asculte"[59].

În felul acesta, după părerea sa, istoricul nu trebuie să fie numai un erudit, un om cu pregătire superioară și un pasionat de domeniul lui de cercetare, ci și un *luptător pentru cauza poporului*, un luminator al maselor, un pedagog și un deschizător de căi, căci, „făcînd parte dintr-un popor, înfățișîndu-i viața, încălzindu-se astfel de toate silințele și credințele cheltuite în cursul epocelor, mișcat de nesfîrșitele suferințe prin care a trebuit să treacă neamul său pentru ca să ajungă pînă în timpul de față, avînd în sufletul său răsunetul tuturor triumfurilor și tuturor înfrîngerilor cîștigate și suferite în timp de secole, istoricul e un bătrîn prin experiență al nației sale. Dacă nu-l întreabă alții, el e dator să vorbească, ținînd la dispoziția contemporanilor învățături culese în vastul cîmp al trecutului studiabil"[60].

Un astfel de *istoric militant* a înțeles să fie Nicolae Iorga, închinîndu-și opera, în limitele concepției clasei din care a făcut parte, luminării și apărării intereselor poporului său, promovării ideilor înalte de civilizație și umanitate și, aidoma unui „stejar bătrîn" — cum și-a prevăzut el însuși sfîrșitul — căzînd doborît de barbaria fascismului, căruia s-a încumetat să-i stea cu curaj împotrivă.

---

[56] M. Eliade, *Huliganii*, București, 1935, p. 121.

[57] N. Iorga, *Spiritul istoric*, în „Cuget clar", an II (1929), nr. 3—4, noiembrie, p. 498.

[58] „Trebuie păstrat civilizațiilor moderne acel *simț istoric*, care este o parte, o foarte mare parte din bunul-simț uman, trebuie să li se procure mijlocul de a reacționa contra tendințelor unui simplism primejdios, care ar fi în stare dintr-un moment în altul să schimbe chiar bazele vieții sociale, fără să-și dea seama de forțele pe care le distruge și pe care nu le va mai putea înlocui prin altele" (N. Iorga, *Bazele necesare unei noi istorii a evului mediu*, în *Generalități*..., p. 127). Viziunea unui trecut pe care-l cunoștea în profunzime mai bine ca nimeni altul i-a permis să sesizeze esența unor evenimente și instituții, privite în dezvoltarea lor istorică, cu o acuitate care depășea posibilitățile contemporanilor săi, și să pună în lumină valoroase tradiții ale poporului, pe nedrept date uitării. Vezi, de exemplu, N. Iorga, *Învățămintele trecutului*, în „Neamul românesc", 1921, nr. 235, 236 și 237; idem, *La ce e bună tradiția?* ibidem, 1919, p. 147; idem, *Țară de datini și țară de experiențe*, ibidem, 1918, p. 235. O serie de aspecte și instituții din trecut au fost însă prezentate într-o formă arhaizantă de N. Iorga, în cadrul tendinței sale paseiste de idealizare a trecutului, și în primul rînd a evului mediu, care l-a pasionat cel mai mult în cercetarea sa și ale cărui instituții depășite a căutat să le actualizeze.

[59] N. Iorga, *Noi tendințe în istorie*, în *Generalități*..., p. 142. Vezi și idem, *Două concepții istorice*, în *Generalități*..., p. 97.

[60] Idem, *art. cit.*, p. 97.

CONSULTAŢII

DESPRE TRAGIC*

DE

ION IANOŞI

A murit un om. Familia, prietenii, cunoscuţii sînt îndureraţi, nu-şi revin de pe urma nemiloasei lovituri. Pierderea e iremediabilă; în lumina ei apar mai pregnant calităţile celui dispărut, chiar cele parcă neobservate pînă atunci.

A murit un tînăr. Reacţia mai violentă e îndreptăţită : se aflase doar la începutul drumului, cu toate posibilităţile larg deschise în faţă, dar, printr-o absurdă întorsătură a destinului, ele nu se vor putea niciodată împlini !

A murit un poet tînăr şi talentat, Nicolae Labiş. „Familia" lui e imensă, formată din toţi cei care au îndrăgit *Moartea căprioarei* şi au aşteptat cu nesaţ noi versuri măiestrite. De acum înainte le vor aştepta în zadar.

Moare un personaj drag, Apostol Bologa din *Pădurea spînzuraţilor*. I-am urmărit împreună calvarul, de la prima licărire a conştiinţei pînă la opţiunea fatală, care l-a dus la regăsirea demnităţii, dar trebuia totodată cu necesitate să-l şi piardă. Compătimisem şi înainte victimele războiului; Liviu Rebreanu a amplificat şi rotunjit însă compasiunea noastră, i-a împrumutat dimensiuni concrete, vii, personale.

Îndrăgostiţii ar merita fericirea; nu se petrec însă în viaţă poveşti ca cea a lui Tristan şi Isolda sau Romeo şi Julieta ? ! Copiii ar avea dreptul la un trai senin, dar nu sînt ei de atîtea ori năpăstuiţi, precum David Copperfield sau Iliuşa Sneghirev ? ! Adevărul ar trebui să-i fie omului favorabil — şi i-a nenorocit pe Edip sau pe Hamlet ! Sora ar trebui să-şi poată venera fratele, dar în cruntele războaie mai vechi şi mai recente au existat nenumărate Antigone ! Firesc ar fi ca dreptatea să triumfe; Spartacus şi Münzer, Doja şi Horia, Saint-Just şi comunarzii parizieni au fost totuşi zdrobiţi !

În toate cazurile citate, tragicul constă în pieirea unor valori umane. Iniţiative nobile se prăbuşesc, posibilităţi pe deplin reale nu se pot realiza, idealuri luminoase se ating cu preţul unor jertfe mari, sau nu se ating

*Text prescurtat.

Rev. filoz., 13, 12, p 1521–1531, Bucureşti, 1966

nici măcar cu prețul acestora, omul este înfrînt într-o luptă dreaptă, dispare un erou autentic, sau pur și simplu cineva iubit.

Cu cît fuseseră mai viguroase calitățile și prăbușirea lor mai ineluctabilă, cu atît mai aprigă ne va fi durerea, cu atît mai puternică revolta față de puterile oarbe și nemiloase care au declanșat catastrofa. Te strivește gîndul că nenorocirea ar fi putut să nu se petreacă, deși ești conștient că trebuia să se producă : accidentul nu e accidental, hazardul exprimă legea ! Această dialectică a întîmplării și necesității, mai voalată în viața cotidiană, artiștii o scot la lumină și o fac pînă la capăt simțită. Putea Lear să nu parcurgă drumul spinos al cunoașterii, putea să nu plătească scump cutezanța de a fi nesocotit măști obligatorii într-o lume nesinceră ? !

Tragicul mai ilustrează sub un aspect înlănțuirea dialectică a contrariilor. Pieirea valorilor, oricît de frecventă altminteri, este o cvadratură a cercului : valorile ar trebui menținute, singură nonvaloarea ar trebui să dispară. Tragedia ne apare, așadar, ca o unire „nefirească" a două componente care de fapt se exclud. Viața e ucisă, măreția înjosită, frumusețea întinată, oamenii meniți a fi învingători sînt învinși, pozitivul e negat ! Cu cît mai mare e tensiunea internă dintre valoare și nimicirea ei, cu atît mai orbitoare apare „scînteia tragică" pe care această ciocnire internă o declanșează și cu atît mai cutremurați vom fi noi, martorii acestui înfricoșător și înălțător spectacol. Deși ne va strivi, durerea ne va și purifica, de vreme ce va fi întovărășită de certitudinea unui ideal. De aceea în tragedie valoarea piere și totodată renaște cu o forță nouă. Pierderea trezește visul regăsirii, prăbușirea naște dorința reconstrucției.

Nimic mai fals decît prejudecata cu privire la caracterul negativ și negator al tragicului. În realitate, tragedia este o formă viguroasă de afirmare a omului. E drept, afirmarea se produce în momentul unui dezastru, care ar fi trebuit evitat, dar care, odată produs, nu face decît să sublinieze maximal necesitatea de a apăra și a înmulți pe viitor calitățile acum distruse. Tragicul este doar formal o manifestare indirectă a frumosului (ca o afirmare prin negare) ; în conținut el este una dintre cele mai directe și mai puternice exteriorizări ale esteticului. Spre deosebire de comic, care mută de obicei afirmarea în subtext, tragicul se întemeiază pe un ideal prezent de obicei în planul nemijlocit al acțiunii, în chiar „textul" conflictului.

Dialecticianul nu pierde din vedere cei doi poli legați între ei și opuși unul altuia : unitatea și înfruntarea laturilor unei situații tragice. Metafizicianul este, dimpotrivă, dispus să spargă unitatea contrariilor, să izoleze una dintre componente, absolutizînd-o. Printr-o asemenea „îndreptare" a liniei curbe, sinuoase, complexe, el va ajunge să substituie tragicului calități fie exclusiv afirmative (sublimul, eroicul), fie reductibile la momentul negativ (groaznicul, oribilul, înfricoșătorul).

Tragicul se întretaie, dar nu se suprapune cu frumusețea, măreția, eroismul trăirilor și al acțiunilor umane. De obicei personajul tragic este măreț, dar măreția lui e surprinsă în faza prăbușirii. Eroismul în cauză este unul „inversat" ; el se exercită nu în victorii, ci în înfrîngeri. Atitudinile seamănă, dar nu pînă la capăt și nici întotdeauna. Nu totdeauna, fiindcă pe lîngă eroii viguroși ai tragediei nu putem să nu recunoaștem ca tragice și o seamă de figuri din categoria celor „umiliți și obidiți", incapabili să se opună cu forță și demnitate nedreptăților (Akaki Akakievici din *Mantaua*

lui Gogol). Înfrîngerile au îmbrăcat pe parcursul istoriei forme felurite, spectaculoase sau umile, dar și cele mai obișnuite, „mărunte" prăbușiri pot fi pe deplin tragice atunci cînd în joc se află valori autentice. Concepției noastre despre lume îi sînt apropiate mai cu seamă atitudinile virile, dar totodată nimic din ceea ce este cu adevărat omenesc nu-i este străin.

Tragicul nu poate fi, așadar, redus la sublim (cu toate că în majoritatea cazurilor are o componentă sublimă importantă, mai mult : tragicul este în mai dese rînduri măreț decît este măreția tragică !). Cu atît mai puțin poate el fi confundat cu groaznicul, adică cu orice pieire, decădere, descompunere, neintegrate într-un sistem axiologic pozitiv. Esența tragicului este umană, socială, istorică ; groaznicul în sine are o natură asocială, mecanică, fiziologică, biologică. Substituirea primului plan prin cel din urmă răpește artei adîncile ei semnificații în raport cu destinul omului, înlocuiește înrîurirea estetică prin simpla oripilare. Sîngele, rănile, chinul, agonia, reproduse ca atare, nu pot încă sugera tragedia războiului. Atenția acordată în literatura, teatrul, cinematografia burgheză cazului morbid, patologic sau sexual-patologic nu este dovada unui evoluat simț tragic ; dimpotrivă, ea demonstrează tocirea acestui simț, înlocuirea gravelor dezbateri printr-un surogat al lor exterior. Durerea este mimată, în fond ignorată. Evident, boala poate fi și ea un prilej, cadru sau declanșator al tragediei, dar numai dacă e saturată de substanță umană. Prin urmare, tragicul presupune adesea destrămarea, dar destrămarea nu e suficientă pentru tragedie. Distincția aceasta ne ajută în diagnosticarea unei arte ce se pretinde tragică, cu toate că nu este decît bolnavă.

*

Tragicul l-a întovărășit pe om în lunga și împovărata sa istorie. Înainte și pentru a fi asimilat de către artiști, el a existat în diferitele epoci ca o calitate obiectivă a proceselor sociale. Legat cu precădere de marile conflicte ale omului și omenirii, el a constituit un atribut și o consecință posibile ale acestor conflicte. Contradicțiile constituie motorul dezvoltării, iar pe anumite trepte ale dezvoltării ele au îmbrăcat deseori forma unor antagonisme violente, în desfășurarea cărora prăbușirile tragice n-au putut fi evitate.

Tragediile au avut în decursul istoriei multiple cauze și forme de manifestare : omul a suferit înfrîngeri în relațiile sale intime sau obștești, în conflictele sale cu natura sau cu semenii săi, în relațiile familiale, de clasă ori statale. Nenorocirea declanșată de forțe tainice sau de dușmani identificați, conexată curînd nedreptății, a fost un oaspete mult prea frecvent al omului ; artiștii n-au putut scăpa din vedere acest lucru. Chiar arta primitivă s-a dovedit, la o atentă investigație, de loc senină, ci impregnată de teama ce s-a înfiripat în sufletul omului neputincios, neștiutor, zvîrlit în mijlocul unei naturi vrăjmașe, populată de puteri misterioase. Și totuși, primitivul trăise într-un univers relativ simplu și naiv. La un nivel rudimentar, el fusese oricum liber, neasuprit și neexploatat, înfrînt de vrăjmași cît de cît „firești", de ghețuri sau de fiare sălbatice, de foamete, de boală sau de moarte naturală.

Mitul lui Hesiod, potrivit căruia existase cîndva o epocă de aur urmată de una de argint, apoi de bronz și de fier, surprindea complexitatea înaintării istorice, întovărășită de puternice fenomene regresive.

Mînios pe muritori, ne relatează o altă poveste, Zeus o trimite printre ei pe Pandora, din cutia căreia scapă și se răspîndesc pe pămînt toate bucuriile și suferințele omenești. În cutie nu mai rămîne decît Speranța. Această imagine poetică ar fi putut foarte bine deveni motoul cărții lui Engels *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în care geneza orînduirii sclavagiste se descifrează a fi fost o degradare, o cădere de la înălțimea morală a vechii societăți gentilice. În *Orestia* lui Eschil se transpune pe plan mitic lupta dintre patriarhatul învingător și matriarhatul în decădere. Prometeu a fost osîndit la nesfîrșite chinuri pentru că le-a dăruit oamenilor focul, smulgîndu-l nu pur și simplu naturii, în calitatea sa inițială de zeitate cosmică, ci nesocotind legile aspre ale lui Zeus, conceput ca asupritor al oamenilor, după chipul și asemănarea adevăraților lor stăpînitori. Iar revolta Antigonei împotriva lui Creon ne descoperă prima înfruntare desperată între omul liber, demn și un mecanism statal inuman, călcînd în picioare cerințele elementare ale comportării morale.

Trecerea la orînduirea sclavagistă și la convulsiunile inerente constituirii acestei prime organizări sociale bazate pe exploatarea omului de către om nu puteau să nu dilate substanțial, paralel cu aprofundarea sensurilor lui, sfera tragicului. Distrugerea valorilor, considerată pe plan logic drept o contradicție, de fapt nefirească, a devenit cadrul firesc al vieții de toate zilele. De acum înainte, fiecare pas în dezvoltarea omenirii avea să genereze cătușe și suferințe, fiecare nouă cucerire valorică avea să fie răscumpărată prin distrugerea altor valori, fiecare grăunte de frumos adăugat existenței avea să presupună pieirea altor frumuseți. Această antinomie, care avea să dăinuie multe secole, a surprins-o și a exprimat-o cu deosebită plasticitate conștiința lumii antice, conștiință în care sentimentului tragic i-a revenit și trebuia să-i revină un loc de frunte.

Înlocuirea feudalismului prin capitalism a generat și ea pretutindeni aspre coliziuni tragice. Aspirațiile luminoase ale Renașterii s-au împletit cu nedreapta lor sugrumare. La răspîntia inumanității trecute și viitoare, omul a ajuns o clipă (istorică!) să răsufle ușurat, visînd să-și realizeze aspirațiile în mod nestingherit. Dialectic, eliberarea de cătușele feudale și necunoașterea celor capitaliste echivala însă cu situația inversă: nedreptatea veche mai există încă, cea nouă își începea existența. În istorie nu există vid; omul liber se simțea parcă în strînsoarea unui uriaș clește. Epoca a creat titani, dar pîndiți din ambele direcții de dușmani înfricoșători. Lupta se anunța inegală, un motiv în plus pentru a stîrni admirația față de intransigența cu care noul Prometeu și-a asumat jertfa în folosul omenirii.

Secolul al XV-lea englez ar fi putut fi idilic denumit, din perspectiva unui veac mai sumbru, „epocă de aur"; în comparație cu el, secolul al XVI-lea s-a impus ca „epocă de fier". Fenomenul Shakespeare își are rădăcinile adînc implîntate în acest teren real, din ce în ce mai tragic spre sfîrșitul secolului și în primii ani ai celui următor, al XVII-lea (vezi procesul acumulării primitive a capitalului, descris de Marx în *Capitalul*). Lumea, scoasă din țîțîni și întoarsă pe dos, devine una dintre temele shakespeareene preferate, laitmotivul unor drame și sonete. „Republica Atenei a devenit codru al fiarelor", iar lui Timon îi este silă de această „lume strîmbă", de „haosul acesta" stăpînit de aur. Într-o ordine din temelii nefirească, gîndurile și sentimentele lui Romeo, Othello, Lear

sînt predestinate eşecului. Hamlet trebuie să se prefacă nebun pentru a putea descifra mecanismul unei lumi nebune. Alţi eroi sînt puşi într-o situaţie tragică, devin obiectele implacabilului destin. Hamlet îşi creează singur această situaţie, îşi asumă rolul de demiurg al propriului destin, autor al dureroasei reprezentaţii teatrale numite viaţă. El este cel mai lucid dintre tragedieni, fără iluzii utopice, conştient de inevitabilul pieirii sale. Iar înţelegerea tenebrelor din juru-i explică nehotărîrea şi hotărîrea lui de a merge pînă la capăt, de a explora pînă în ultimele unghere meleagurile ostile omului.

Momentele cruciale din viaţa popoarelor dovedesc că, oricît de sublimate, de spiritualizate, tragediile au la temelia lor cauze sociale concrete. Durerea, boala, moartea îmbracă veşmintele epocii respective, se colorează istoric. Cel ce doreşte să elaboreze sociologia tragicului nu poate ignora motivul istoric cel mai important al nedreptăţilor, generator în proporţii de masă al prăbuşirilor valorice : inegalitatea socială dintre oameni.

*

Să revenim din planul istoric în cel logic : au oare artele şanse egale în asimilarea conflictului tragic sau este şi aici necesară o viziune diferenţiată ?

Tragicul presupune coliziuni aspre, adică dramatism. E firesc ca în direcţia tragică să se fi specializat acele arte care au în structura lor intimă un coeficient dramatic ridicat. Noţiunea de „tragedie", în afara accepţiei ei largi, sinonimă cu manifestarea tragică, are şi un sens mai strict, delimitează anume cazurile speciale şi specializate din domeniul dramaturgiei. În această din urmă accepţie, tragedia este o specie a artei literare, respectiv teatrale, o specie analizată cu precădere în numeroase sisteme estetice, începînd cu *Poetica* lui Aristotel, şi pe care *Prelegerile de estetică* ale lui Hegel o concep drept sinteză superioară dintre epic şi liric, obiectiv şi subiectiv, exterior şi lăuntric.

Terminologia se cizelează în dependenţă de specializările reale, din chiar obiectul ei. „Teoria tragicului" s-a elaborat, de regulă, pe baza succeselor dramaturgiei şi nu este dificil a surprinde legăturile fireşti dintre Aristotel şi Sofocle, Boileau şi Racine sau din interiorul unei opere concomitent practice şi teoretice, de tipul lui Schiller sau Brecht. Sinteza teoretică mai amplă se obţine de obicei pornind de la datele mai exacte ale dramaturgiei şi extinzîndu-le apoi, cu precizările şi nuanţările de rigoare, asupra unor domenii în care „tragediile" se constituie pe căi indirecte şi se pot determina doar cu oarecare aproximaţii.

În afara dramaturgiei literare (şi teatrale) există un vast domeniu al dramaturgiei muzicale, cu posibilităţi de exteriorizare tot atît de directe. Dramatismul presupune desfăşurare în timp, iar muzica este, poate, cea mai temporală şi mai dialectică dintre arte. Nu are de ce ne mira predilecţia ei manifestă pentru tragic, deosebit de acută începînd cu romantismul şi postromantismul german şi pînă la coliziunile interne sfîşietoare ale unor compozitori ca Bartók, Enescu, Alban Berg, Stravinsky, Schönberg.

Simfonismul este înrudit cu amplele tablouri literare şi cinematografice. În a doua jumătate a secolului trecut ia naştere specia romanului-

tragedie, deosebit de frecventă în producțiile mai recente, de pildă nord-americane (Dreiser, Steinbeck, Hemingway, Dos Passos, Faulkner). Cinematografia a îmbogățit și ea seria capodoperelor tragice, de la creațiile lui Eisenstein și pînă la filmele neorealiste italiene sau zguduitoarele producții ale studiourilor japoneze.

Infirmînd prejudecățile esteticii care susține stricta specializare a artei pe compartimente izolate unul de celălalt, poeții au demonstrat comuniunea lor cu dramaturgii, transpunînd situații tragice ale epocii și existenței lor în sentimente cu nimic mai puțin cutremurătoare. Confirmarea elocventă a acestei capacități ne-o oferă literatura română, ale căror excepționale virtuți în cîmpul tragicului s-au manifestat îndeosebi în poezie. Se poate aminti în acest sens atît folclorul, *Miorița* sau *Meșterul Manole*, bocetele sau doinele, unind după străvechi datini poezia și muzica în aceeași constelație tragică, cît și creația unui Mihail Eminescu, Lucian Blaga sau Tudor Arghezi, care a convertit adesea sentimentul tragic în seninătatea termenilor clasici : în chiar vremea celor mai cumplite chinuri, eroul liric se simte integrat într-o ordine superioară, socială sau naturală, istorică sau cosmică !

Artele plastice par a avea o situație oarecum specială în privința tragicului. Observația o confirmă sculptura elenă, care a afirmat cu precădere frumusețile umane. În antichitate nu au lipsit, ce-i drept, operele de genul celei după care Lessing și-a intitulat celebrul său tratat, *Laocoon*. Dar ceea ce esteticianul iluminist german explică pe parcursul analizei sale este tocmai deosebirea — și în planul care ne interesează — dintre plastică și poezie. Deosebirea aceasta s-a dovedit însă a fi mai degrabă cea dintre formele vechi și moderne ale artei plastice. Opera lui Michelangelo a demonstrat posibilitățile „dramatice" ale sculpturii ; maeștrii germani s-au preocupat intens de tragismul existenței umane, dovadă picturile lui Grünewald sau grafica apocaliptică a lui Albrecht Dürer. De la El Greco, Breughel și Rembrandt pînă la Masereel și Kollwitz, Luchian, Van Gogh, Chagall, Picasso, Moore au fost confirmate posibilitățile practic nelimitate ale artei plastice în reproducerea unor situații sau sugerarea unei atmosfere tragice.

Se afirmă de obicei că arhitectura nu este capabilă să exprime tragicul. Nemijlocit, adesea, ea nu este ; dar monumentul arhitectonic e integrat într-un sistem de referințe, într-un ansamblu axiologic mai larg, în conformitate cu care obține semnificații estetice complementare. Fără a deveni autonom și precumpănitor, păstrîndu-și un rol mai modest, subordonat, indirect, tragicul poate fi astfel sugerat de către diverse orientări arhitecturale (de către gotic spre pildă). În cazuri particulare, arhitectura poate fi legată chiar intim de tragic, funcțional și prin caracterul ei. Ne gîndim la arhitectura funerară : mormîntul Atrizilor din Creta, mausoleele din Halicarnas sau de pe Via Appia, ansamblul memorial arhitectural-sculptural de la Hiroșima sau, în cultura românească, cele trei mausolee monumentale din cimitirul Bellu ale lui Ion Mincu. Asemănător este și statutul estetic al artelor decorative, al ornamentului. Culoarea neagră, în sine neutră, ajunge să semnifice pentru noi moartea. Ornamentul, considerat adesea formă pură, s-a îmbogățit și el cu sensuri multiple, printre care tragice, de aceea au și putut fi valorificate tradiționalele

motive ornamentale românești, anume în această direcție, de un Brâncuși sau Țuculescu.

★

Don Quijote este un personaj tragicomic, o figură ireală într-o realitate căreia nu i se mai poate acomoda, dar și omul opus unei lumi inumane. Deși perimate, idealurile sale rămîn oricum idealuri, și, oricît de ridicolă ar fi, „poezia" își menține superioritatea față de o lume iremediabil prozaică. Caraghioasă, lupta cu morile de vînt concrete și simbolice este totuși de un autentic tragism, degradarea nu e încă totală, cum va ajunge în cazul lui Tartarin din Tarascon (Alphonse Daudet), un soi de Don Quijote care inspiră doar bună dispoziție și în nici un caz compasiune. Falstaff din *Henric al IV-lea* mai trăiește încă o dramă parțială, pe cînd în *Nevestele vesele din Windsor* el reapare într-o postură jalnică. Cînd măștile nobile au putut tot mai greu disimula o esență găunoasă și totala necorespondență dintre adevăr și pretenții a solicitat intervenția necruțătoare a bisturiului ironiei și satirei, goetheanul *Faust* a fost înlocuit prin poemul lui Heinrich Heine *Germania, o poveste de iarnă* . . .

În *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, iar apoi în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, Marx comparase comedia finală a unei forme istorice cu faza premergătoare ei, tragică. Concluziile sale ne înlesnesc nu doar înțelegerea trecerii de la o situație la alta, dar și descifrarea unor particularități ale tragicului, în epoca modernă. Distanța inițială dintre tragic și comic fusese considerabilă, fiecare valoare estetică se delimitase de celelalte, își cunoscuse teritoriul și granițele despărțitoare. Eschil și Aristofan, Racine și Molière s-au aflat la antipozi. Shakespeare scrie, în schimb, și drame greu încadrabile în vreo specie polară, iar Diderot și Lessing teoretizează apariția unei forme artistice intermediare, ireductibilă la tragedia sau comedia propiu-zisă, dar folosind totuși elementele amîndurora. „Teoria dramei" a corespuns unei practici artistice de largă răspîndire în epoca modernă : forma teatrală preferată a rămas — pînă la Hauptmann, Cehov, la noi Sebastian — maleabila, încăpătoarea, sintetica „dramă", capabilă să integreze în țesătura ei formule multiple și de proveniență diferită, inclusiv tragice, fără a se subordona pînă la capăt unei singure dominante estetice.

Înlocuirea tragediei prin dramă a marcat un spor de concretețe, individualizare, istorism, a însemnat îmbogățirea și nuanțarea modalităților de expresie. Totodată ea a reprezentat — sau putea reprezenta în anumite condiții — pierderea unor certitudini cîndva neclintite, pierderea criteriilor valorice sigure. Tragedia presupune absolutul : valoarea absolută, idealul absolut. Printre multiplele tendințe ce-și croiesc drum în existența și conștiința epocii capitaliste se cuvine însă amintit tocmai relativismul. O seamă de valori se relativizează, ceea ce șubrezește temeliile situației, conflictului, sentimentului tragic. Avem în vedere atît eroziunile cărora le este supus un anume personaj, cîndva integru, cît și incertitudinile cărora le cad pradă unii creatori, sentimentul de instabilitate încercat de ei, impresia că se mișcă permanent pe un teren mlăștinos sau minat și că s-ar putea cu greu încrede în ceva.

Prima tendință ar putea fi ilustrată de tipul adolescentului, a cărei soartă Gorki o definise ca tema centrală a literaturii secolului al XIX-lea. Filiația Ceațki (Griboedov) — Oneghin (Pușkin) — Peciorin (Lermontov)

— Rudin (Turgheniev) — Oblomov (Goncearov) pînă la individualismul zoologic al eroilor lui Leonid Andreev sau Arțîbașev reconstituie în literatura rusă toate fazele decăderii ; în literatura franceză, involuția similară duce de la Julien Sorel (Stendhal) și Rastignac (Balzac) la „indiferenții", „străinii" și „răzvrătiții", capabili de cele mai inumane „acte gratuite", de genul lui Lafcadio (Gide). În lunga și mizerabila istorie a „omului de prisos" european, fazele, atitudinile, reacțiile sînt diverse, dar înfrîngerile suferite se pot arareori numi cu adevărat tragice.

În veacul nostru, filonul tragic al artei burgheze s-a subțiat considerabil. Procesul a fost remarcat și de Tudor Vianu în *Estetica* sa. Autorii înșiși ajung să vorbească de absența temelor tragice în realitatea pe care o înfățișează. Dovada o găsim și în opiniile teoretice ale lui Friedrich Dürrenmatt, autorul unor cunoscute „comedii tragice", convins de imposibilitatea tragicului „pur" într-o societate care dinamitează din temelii valori și certitudini. Neîncrederea în renașterea tragediei clasice exprimă însă nu doar limitarea obiectului reflectat, ci și a punctului de vedere adoptat de scriitori, anume scepticismul lor accentuat, refuzul opțiunilor hotărîte, pendularea între cele două ideologii antagonice în vederea construirii unui „al treilea drum" iluzoriu.

Din motive similare poate eșua parțial chiar și dorința explicită de întoarcere la străvechile surse tragice, năzuința concretizată în reinterpretarea unor celebre subiecte și mituri antice, frecvente în arta secolului nostru. Ce diferență substanțială e între Prometeul lui Gide, de pildă, și prototipul lui Eschil ! Antigona se jertfise în tragedia lui Sofocle pentru un ideal în care crezuse nestrămutat ; pentru ce se jertfește însă Antigona lui Anouilh, după ce Creon îi demonstrase absurditatea oricărei jertfe și a oricărei credințe ? Nuanțele sînt multiple. *Din jale s-a întrupat Electra* (O'Neill) nu e lipsit de patos tragic, dar acesta e îngrădit de cadrul, viziunea, obsesiile oarecum minore ale piesei. Reeditînd străvechea odisee, *Ulysses* (James Joyce) transformă tragedia în farsă, în măsura în care personajul principal al romanului, Leopold Bloom, își iroșește calitățile, înlocuind idealurile ferme de odinioară printr-un cinism nedisimulat.

Oricum, renașterea miturilor antice dovedește, în intenție măcar, o tendință a apropierii de tragism. Orientarea pantragică este prezentă în gîndirea occidentală de la romantismul german al secolului trecut, și pînă la existențialismul contemporan. Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers sînt filozofi tragici, postulînd condiția desperată a omului și adoptînd în raport cu acest postulat soluții de obicei individualiste, pesimiste, iraționaliste. Schopenhauer declară optimismul nu numai un mod de gîndire absurd, ci de-a dreptul criminal, o ironie amară la adresa nesfîrșitelor suferințe ale omenirii. Urmîndu-și îndeaproape dascălul, Nietzsche construiește în prima sa operă, *Nașterea tragediei*, opoziția dintre „omul teoretic" și „omul tragic", dintre concepția despre lume științific-optimistă și mitul dionisiac de esență tragică. Mitica viziune nietzscheană și wagneriană asupra germanismului a fost, se știe, folosită de către ideologia fascistă în scopuri criminale. Hitlerismul și-a apropriat lozinca „reîntoarcerii" la o „epocă tragică" și a dezlănțuit în numele ei inumanitatea cea mai odioasă. Tragedia adevărată au trăit-o însă victimele, nu călăii, cărora istoria și omenirea le-a refuzat orice drept la tragedie.

O viziune tragic-absurdă a fost elaborată în perioada postbelică de către Albert Camus, care în eseurile sale *Mitul lui Sisif* şi *Omul revoltat* a încercat finalmente să şi-l imagineze pe om fericit în nefericirea lui, în stare să suporte cu demnitate veşnicele chinuri pe care soarta i le-a hărăzit. Camus merită amintit nu doar în calitatea sa de metafizician al tragicului, ci şi de estetician. În *Conferinţa pronunţată la Atena asupra viitorului tragediei* (1955), scriitorul francez îşi exprimă speranţa că tocmai epoca noastră va inaugura cea de-a treia perioadă a marii arte tragice, după teatrul *grec* şi rinascentist (englez, spaniol şi francez). Drama individualistă, conchidea vorbitorul, dominantă în arta occidentală a secolelor din urmă, trebuie să ia sfîrşit : individului îi incumbă sarcina de a-şi recunoaşte limitele, de a se confrunta cu epoca, de a asimila organic gravele conflicte care au cutremurat existenţa umană modernă.

Artiştii secolului al XX-lea au resimţit cu deosebită intensitate prăbuşirea valorilor. Unii, ca William Faulkner, au intuit contextul şi substratul concret al tragediilor, alţii au sublimat durerea pînă în sfere general-umane, începeţoşînd motivele şi efectele istorice ale înfrîngerilor, înţelese în cele din urmă ca o fatalitate a condiţiei umane. Astfel a procedat Franz Kafka în cunoscutele parabole ale romanelor (*Procesul*, *Castelul*) sau ale povestirilor sale (*Colonia penitenciară*, *Metamorfoza*). Camus însuşi a oscilat între tragedii istorice reale, transpuse totuşi în planuri generale (*Ciuma*) şi un pantragism metafizic de fapt dincolo de spaţiu şi de timp (*Caligula*). Cînd a pierdut însă simţul şi criteriile valorice exacte, nici el nu s-a mai putut realiza ca tragedian (*Căderea*), după cum în atîtea rînduri nu s-au putut realiza sub acest raport, în ciuda intenţiilor lor, un Beckett, un Genet, un Pinter.

★

Principala contribuţie a întemeietorilor marxismului la teoria tragicului o reprezintă polemica lor cu Ferdinand Lassalle cu privire la drama acestuia *Franz von Sickingen*. Una dintre obiecţiile centrale se referă la ignorarea dimensiunilor colosale ale mişcării ţărăneşti de dragul acţiunilor nobilimii, la neglijarea mediului plebeu de atunci, în absenţa căruia situaţia shakespeareană şi-a pierdut concreteţea, culoarea, seva, personajele s-au transformat în simple difuzoare ale spiritului vremii, iar conflictul tragic în care Sickingen însuşi fusese antrenat s-a redus la proporţii minore.

Soarta lui Sickingen fusese realmente tragică, întrucît acesta se văzuse plasat între nobilimea care categoric nu voia emanciparea ţăranilor şi ţăranii care categoric nu-i doreau pe nobili în fruntea mişcării naţionale. La rîndul său, destinul lui Thomas Münzer, conducător al maselor plebee, fusese şi el tragic, dar din cu totul alte motive, explicate de Engels în cartea *Războiul ţărănesc în Germania*. Münzer suferise o îndoită înfrîngere tragică, una laolaltă cu oştirile sale, alta rezervată conducătorului care vede mai departe decît proprii săi adepţi. Osîndit de duşmani şi neînţeles de prieteni, Münzer se prăbuşise, prevestind timpuri viitoare, care doar ele aveau să înţeleagă întreaga sa măreţie.

Războiul ţărănesc şi „cazul Münzer" ne introduc în problematica tragediei revoluţionare, al cărei ideal i-a animat pe mulţi autori ai secolului nostru. Să citäm eforturile de cîteva decenii ale lui Romain Rolland în vederea făuririi „teatrului revoluţiei", în special piesa monumentală *Robespierre*, o încununare a tematicii inaugurate cu un secol în urmă de

Georg Büchner (*Moartea lui Danton*) și în asimilarea căreia a înscris o contribuție de valoare și Camil Petrescu (*Danton*). În Germania deceniului al treilea, Ervin Piscator a întemeiat un teatru străbătut de suflu epic, pus în slujba muncitorimii și renăscînd în ample tablouri istoria eroică a asupriților. În tînăra republică sovietică, evenimentele grave și însuflețitoare ale revoluției și ale războiului civil au impulsionat nașterea unui întreg ciclu tragic (Bill-Beloțerkovski, *Furtuna*; Treniov, *Liubov Iarovaia*; Ivanov, *Trenul blindat 14—69*; Vișnevski, *Tragedia optimistă* ș.a.). Pentru libertatea poporului chinez și-au dat viața Kio și Katov (Malraux, *Condiția umană*), Robert Jordan a știut să rămînă fidel pînă la ultima suflare cauzei republicanilor spanioli (Hemingway, *Pentru cine bat clopotele*), Sean O'Casey, Martin Andersen-Nexö, Haldor Laxness, Pablo Neruda, Nazim Hikmet, Mihail Șolohov și nenumărați alți scriitori sau maeștri ai altor domenii artistice și-au înscris numele printre făuritorii unor opere tragice însuflețite de idealuri revoluționare. Pleiada autorilor germani, Bertolt Brecht și Thomas Mann, Lion Feuchtwanger și Erich Maria Remarque, Anna Seghers și Arnold Zweig, Alfred Köppen și Peter Weiss, a reconstituit cele mai variate fațete ale cumplitei tragedii dezlănțuite de hitleriști, le-a reconstituit de pe poziții diferite, în multe cazuri din punctul de vedere superior al unui umanism activ, militant sau chiar socialist. Imperialismul distruge în proporții de masă valorile umane, subjugă, înfometează și extermină masele muncitorești, condamnă la mizerie milioane de oameni din colonii și alte țări slab dezvoltate, dezlănțuie războaie, urmărind nimicirea unor popoare întregi. Războiul din Vietnam ilustrează proporțiile tragediilor de masă, declanșate cu cinism și sînge rece de către imperialiști, tragedii ce nu pot să nu-i preocupe pe toți artiștii autentici ai epocii noastre (vezi în acest sens și nuvela *Friguri* a lui Marin Preda).

În articolul *La ce moștenire renunțăm?* Lenin a confruntat viziunile iluministă, narodnică și marxistă asupra istoriei. Iluministul, arăta el, crede în dezvoltarea socială, pentru că nu observă contradicțiile ei specifice; narodnicul a și observat aceste contradicții, de aceea se teme de dezvoltare; marxistul vede chezășia unui viitor mai bun tocmai în desfășurarea contradicțiilor actuale. Aceste observații pot fi aplicate, *mutatis mutandis*, și în domeniul esteticii. În ciuda unor intuiții parțiale, iluminiștii (Diderot sau Cernîșevski) au acordat o atenție redusă tragicului din viață și artă; romantismul filozofic (Schopenhauer) și existențialismul (Heidegger) au orientat cercetarea estetică spre ceea ce considerau a fi condiția tragică a omului în univers, anume de pe pozițiile unui pesimism iremediabil; marxismul nu poate și nici nu dorește să ignoreze coliziunile tragice, cu deosebire frecvente și zguduitoare în secolul al XX-lea, dar integrează concepția asupra tragediilor (obiective și reflectate) în coordonatele de ansamblu ale optimismului istoric.

Revoluțiile pot avea momente de reflux, pot suferi înfrîngeri, pot cere jertfe dintre cele mai dureroase, dar pînă la urmă împlinirea lor nu poate fi zădărnicită. „Pieirea", „pierderea" se poate transforma, cum a arătat Lenin în anul revoluționar 1905 polemizînd cu Martînov, într-o „cucerire", și tocmai acest punct de vedere dialectic stă la baza concepției marxiste asupra tragicului. Ruperea măsurii firești a acestor două laturi îl împinge pe artist fie în direcția idilismului, la ocolirea, mușamali-

zarea, înfrumusețarea dificultăților și a înfrîngerilor reale, fie în direcția negativismului, la pierderea din vedere a perspectivelor istorice, finalmente favorabile cauzei progresului. Sudarea într-o perfectă unitate a „pieirii" și „cuceririi" îi va ajuta și pe artiștii noștri în reconstituirea acelor momente istorice grele și înălțătoare prin care poporul român, clasa noastră muncitoare, a ajuns stăpîn pe propriul său destin. Etapelor acestui drum istoric sublim și tragic le-au și fost consacrate realizări importante ale ultimelor decenii, ca *Nicoară Potcoavă*, *Foc de vreascuri*, *Un om între oameni*, *1907*, *Desculț*, *Moromeții*, *Șoseaua Nordului*, *Setea* ș.a.

Inegalitatea socială dintre oameni a fost izvorul principal al jertfelor tragice de-a lungul a trei orînduiri istorice. Lichidarea acestei inegalități restrînge simțitor sfera tragicului. Socialismul și comunismul asigură personalității, națiunii, umanității condiții optime de dezvoltare și de împlinire, deschid perspective nelimitate de afirmare și de generalizare a valorilor estetice, satisfac multilateral setea de frumos a omului. Excese individuale, nedreptăți izolate, atitudini inumane răzlețe, nenorociri întîmplătoare vor continua, desigur, să existe. Fundamentala cauză a exceselor, care constă în exploatarea maselor, în lipsurile și mizeria acestora va fi, în schimb, definitiv lichidată. Vor putea avea loc întîmplări tragice în relațiile intime dintre oameni, deși ele devin excepții într-o obște armonios întocmită; în cucerirea naturii, deși omul, stăpîn pe tehnica modernă, poate atenua riscurile inerente explorării necunoscutului; în urma neconcordanței dintre aspirațiile crescînde ale ființei umane și posibilitățile lui biologice limitate, deși limitele actuale vor fi cu siguranță depășite, și în lupta dusă cu bolile și cu spectrul morții vor fi repurtate noi victorii; prin simplul și stupidul joc al întîmplării, poreclită adesea „soartă", deși, în epoca stăpînirii tot mai depline a legilor, acțiunea neprevăzutului va putea fi și ea mult redusă, oamenii ajungînd în mod efectiv maeștrii soartei lor.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Discuţii contemporane în probleme de metodologie a cercetării istorice

Una dintre problemele larg dezbătute în literatura filozofică contemporană este şi aceea privind sensul obiectivităţii cunoaşterii istorice. Dacă întreaga activitate cognitivă umană are un caracter reflectoriu, reflectarea adecvată este atributul cunoaşterii ştiinţifice ; o atare reflectare nu se realizează lin, ci într-un proces dramatic şi contradictoriu, mai ales în ceea ce priveşte ştiinţele sociale şi istorice. Tocmai din cauza dificultăţilor reale, a piedicilor efective pe care subiectul le întîmpină încercînd să realizeze reflectarea adecvată, s-au comis şi în problema obiectivităţii cunoaşterii istorice absolutizări extremiste, care reprezintă tot atîtea deviaţii de la o concepţie ştiinţifică despre obiectivitate. Legitimînd prezentul prin trecut, evocînd trecutul pentru a întemeia unele acţiuni şi fapte contemporane, *prezentismul* a constituit o tendinţă dogmatică şi subiectivistă, care a acţionat negativ, uneori, chiar şi asupra unor cercetări istorice cu orientare generală marxistă. La fel de puţin fecundă se dovedeşte şi poziţia obiectivistă a acelora care manifestă un cult pozitivist pentru „faptul istoric", promovînd imparţialitatea absolută şi depersonalizarea totală a creatorului de istorie în cunoaşterea şi interpretarea faptelor din trecut.

Structura însăşi a cunoştinţelor istorice formată din reflectarea faptului brut ca atare dar şi din explicaţie şi sinteză pe care istoricul nu le găseşte explicit în documente şi relicve, implică o luare de poziţie care diferă la istoricii de formaţii diferite.

Pe acest temei Benedetto Croce făcea distincţia între istoria autentică şi cronică.

Determinarea social-istorică a redării faptelor din trecut este recunoscută şi de către unii gînditori nemarxişti. „Chiar şi istoricul cel mai preocupat de obiectivitate — spune J. Craeybeckx — consideră drept cauză ceea ce lui i se pare plauzibil în funcţie de epoca în care trăieşte, de mediu, de clasă, de personalitatea sa intelectuală"[1]. Ch. Perelman şi M. J. Dhondt[2] fac şi ei aprecieri asemănătoare.

Recunoaşterea determinării social-istorice a opticii istoricului nu legitimează însă cîtuşi de puţin convingerea, împărtăşită de unii cercetători burghezi contemporani, că istoria este şi va rămîne întotdeauna impreg-

[1] J. Craeybeckx, *La notion d',,importance" à la lumière de l'histoire moderne*, în „Revue de l'Institut de sociologie", 1963, nr. 4.

[2] Ch. Perelman, *Objectivité et intelligibilité dans la connaissance historique* şi M. J. Dhondt, *Histoire et reconstruction du passé*, în „Revue de l'Institut de sociologie", 1963, nr. 4.

nată de subiectivism, nici teza relativistă după care „sînt tot atîtea istorii cîți istorici există".

Referindu-se în general la orice tip de filozofie a istoriei, istoricul francez H. I.Marrou spune că „istoricii nu găsesc în ea piatra filozofală grație căreia pot poseda dinainte ultimul cuvînt asupra trecutului"[3]. Remarca sa este valabilă, dar concepția generală despre procesul istoric (și în cazul nostru concepția marxistă) nici nu are menirea de a se substitui cercetării concrete, explicației cauzale specifice istoriei și nu furnizează soluții în problemele sale concrete, ci asigură evitarea unor interpretări principial false și a unor reflectări absolut denaturate.

Încercările de aplicare în istorie a unor metode structuraliste și matematice, care în ultimul timp se bucură de o atenție deosebită în paginile unor reviste ca „Revue historique", „Revue de synthèse historique", „La Pensée", „Revue de l'Institut de sociologie", se situează tocmai pe linia depășirii relativismului.

Atenția acordată de sociologia burgheză metodelor cantitative se datorește în primul rînd necesității de a dirija procesele sociale, de a rezolva prin soluții practice unele probleme sociale concrete. Ea se explică, așa cum arată cercetătoarea germană Ilse Krasemann, „și prin faptul că revoluția tehnică-științifică a cuprins și influențat toate domeniile cunoașterii. De pildă tehnica electronică de calcul, în permanentă dezvoltare, facilitează prelucrarea unor vaste date privind fenomenele sociale și formalizarea lor sub forma unor numere. Pătrunderea matematicii în toate domeniile științelor sociale este necesară pentru a asigura o mai mare eficiență a cercetării prin valorificarea mai rațională a datelor empirice și pentru a face posibilă descoperirea legăturilor sociale complicate" [4].

Menite să asigure conformitatea imaginii cu obiectul reflectat, aceste încercări pleacă de la concepția că faptele singulare și irepetabile care formează obiectul istoriei conțin constanțe și regularități. Pe baza lor a fost elaborată categoria de „structură", definită de P. Lebrun ca „ansamblu de regularități pe care le manifestă comportamentul unui grup de oameni localizați în spațiu și timp, regularități traductibile prin anumiți parametri și coeficienți"[5]. Avînd ca model utilizarea acestei categorii în științele economice, istoricul, pentru a face inteligibil un fapt singular din trecut, trebuie „să-l plaseze în cadrul psihologic, social, economic și instituțional în care se înscrie fenomenul în mod natural"[6] și să-l explice în consecință, prin ansamblul tuturor factorilor în care se integrează.

După părerea acestor autori, în loc să se indice în mod arbitrar drept cauze ale unui fenomen unul sau mai multe fenomene anterioare lui, trebuie luați în considerare toți factorii care-l condiționează, toate componentele sale, care au fiecare un grad specific de „importanță", definibil în raport cu toate celelalte elemente structurale.

Ideea, incontestabil valoroasă, este că regularitățile înglobate în categoria de „structură", ca și „importanțele" coeficienților structurali, în concepția celor mai mulți dintre autorii citați au o existență obiectuală, există înaintea efectuării cercetării, iar istoricul le descoperă numai. Susținătorii acestui punct de vedere vor prin utilizarea unor mijloace de detecție cît mai riguroase a „importanțelor" să elimine arbitrariul și subiectivismul. Ei consideră că evaluarea obiectivă a „importanțelor" este posibilă prin cuantificarea și tratarea statistică-matematică a faptelor din trecut. Introducerea cuantificării în domeniul de cercetare al umanisticii comportă într-adevăr numeroase avantaje, oferind posibilități sporite de cunoaștere a fenomenelor cercetate, dar ridică și serioase dificultăți, care se amplifică cu atît mai mult în cazul istoriei, unde măsurarea și exprimarea numerică păreau, pînă nu de mult, imposibile.

---

[3] H. I. Marrou, *Théorie et pratique de l'histoire*, în „Revue historique", ianuarie-martie, 1965, p. 155.

[4] Ilse Krasemann, *Unele observații cu privire la cuantificarea fenomenelor sociale*, în *Teorie și metodă în științele sociale*, vol. II, București, Edit. politică, 1966, p. 104 —105.

[5] P. Lebrun, *Structure et quantification. Reflexions sur la science historique*, în „Revue de l'Institut de sociologie", 1963, nr. 4, p. 779.

[6] Ch. Perelman, *op. cit.*, p. 883.

Tendința de formalizare, de tratare analitică în științele istorice prin elaborarea unei „matematici a socialului", de care vorbește J. Craeybeckx[7], răspunde cerinței de precizie și rigoare, caracteristice etapei actuale de dezvoltare a științei.

Dat fiind numărul limitat al surselor și izvoarelor, descoperirea structurilor și stabilirea funcției elementelor atunci cînd se cunoaște sistemul sînt de natură să mărească și să aprofundeze cunoștințele noastre despre trecut. În științele istorice, unde sfera de aplicabilitate a observației directe și a experimentului este considerabil restrînsă, aducerea diverselor aserțiuni, de obicei atît de variate, în fața scaunului de judecată al unui criteriu analitic nu e lipsită de interes.

Chiar dacă am dispune însă de mijloacele necesare pentru a exprima în coeficienți și parametri numerici orice fapt din trecut, nu trebuie să uităm că în istorie timpul a operat o adevărată selecție naturală, astfel că numeroase fapte au dispărut fără a lăsa nici un fel de vestigii și, prin urmare, nu mai pot fi cuantificate.

Existența, pe de altă parte, a unor zone întregi care scapă formalizării se reflectă în imposibilitatea descoperirii unor structuri complete, care să însumeze toate regularitățile existente în realitate. În comunicarea sa *Explicația ciclurilor economice printr-un model neliniar cu acțiune întîrziată*, economistul M. Allen[8] declară că „nici un model nu poate lua în considerație toate variabilele care acționează în același timp în realitate".

Din această cauză, în economie, și în istorie cu atît mai mult, trebuie să ne limităm la relațiile și la variabilele esențiale. Or, aplicarea conceptului de structură la istorie, în sensul unei tratări exclusiv statistice-matematice a faptelor din trecut, substituie ideea unei cauzalități esențiale prin ideea unor legături funcționale susceptibile de exprimare matematică.

Devenită „combinarea factorilor ponderați care creează la un loc treptele de probabilitate"[9] sau „a factorilor ponderați care constituie teoria"[10], cauza își pierde accepția de fenomen care precedă și determină un alt fenomen, singura prin care se poate explica schimbarea și evoluția.

De aceea, în ciuda încercării de depășire a pozitivismului „academic", care reducea istoria la erudiție, iar pe istoric la „un simplu lucrător destinat să facă *toaleta documentelor*"[11], deseori constînd în simpla lor juxtapunere, nu avem de-a face cu o depășire categorică a pozitivismului (deși nu putem să nu apreciem încercările de a reabilita conceptul de „fapt istoric", redus de pozitivismul clasic la un sens strict evenimențial). Și aceasta pentru că preponderența acordată „structurii" este însoțită de devalorizarea „cauzei" și a „esenței", singurele capabile să explice trecerea de la o structură la alta și să legitimeze existența unui anumit tip de structură într-un moment istoric determinat.

Sincronismul exclusiv generează un descriptivism factologic, o altă variantă a teoriei factorilor, criticată de Plehanov la sfîrșitul secolului trecut pentru lipsa „unei concepții sintetice a vieții sociale și nedepășirea nivelului unui studiu empiric care să treacă dincolo de mișcarea vizibilă a lucrurilor"[12].

Indispensabilă pentru a aprecia dimensiunile și amploarea unui fenomen, tratarea statistică-matematică este insuficientă pentru a stabili locul real al unui fenomen într-un context istoric dat. Din punct de vedere statistic se pot aduce argumente zdrobitoare în vederea „importanței" unui fenomen, dar el poate apărea nesemnificativ în perspectiva istorică, și invers. De aici necesitatea unei concepții științifice care să depășească metodele statistice-matematice. Ideea de încadrare a unui fenomen într-o structură trebuie subordonată unei concepții științifice despre procesul istoric care să presupună abordarea fenomenelor și din punct de vedere genetic-constitutiv.

---

[7] J. Craeybeckx, *op. cit.*, p. 806.

[8] M. Allen, *Analyse mathématique et théorie économique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 302.

[9] J. Craeybeckx, *op. cit.*, p. 802.

[10] P. Lebrun, *op. cit.*, p. 783.

[11] H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Editions du Seuil, 1958, p. 54.

[12] G. V. Plehanov, *Despre concepția materialistă a istoriei*, în *Opere filozofice*, vol. II, București, Edit. politică, 1961, p. 193.

În lipsa unei asemenea concepţii este iluzoriu să credem că doar prin aplicarea categoriei de „structură" la istorie şi prin utilizarea unor procedee statistice-matematice vom putea găsi un adevăr asupra căruia toţi cei care ţin de această disciplină să fie de acord, atribuind aceleaşi coeficienţi de importanţă aceloraşi elemente structurale.

Drumul spre atingerea unui consens general asupra fenomenelor istorice nu este de loc simplu, cum pare să rezulte uneori din raţionamente cu caracter structuralist unilateral, ci complex şi contradictoriu, deoarece, chiar dacă ar dispărea deosebirile de clasă, totuşi condiţionarea socială şi numeroşi factori de ordin psihologic şi gnoseologic vor continua să se menţină şi vor impune un anumit mod de apropiere a elementelor trecutului. De altminteri, acordul unanim nu a fost şi nu poate constitui niciodată, *prin el însuşi*, criteriul adevărului.

În ştiinţele social-istorice, mai mult decît în toate celelalte, cunoaşterea are un caracter istoric, şi de aceea principalul deziderat nici nu este acela de a obţine puncte de vedere ultime care să deţină acordul tuturor (istoria ar fi atunci o disciplină de mult epuizată), ci de a realiza cunoaşterea (şi respectiv interpretarea) din ce în ce mai profundă a faptelor şi a legilor sociale.

Cunoaşterea istorică posedă atributul obiectivităţii, dar nu în sensul obţinerii unor adevăruri ultime şi de necontestat, ci în sensul unei progresive adecvări a noţiunilor şi ideilor noastre despre anumite fapte şi procese istorice, cu structura şi desfăşurarea legică a acestora.

Utilizarea noţiunii de structură nu este singura manieră de a înţelege mişcarea în domeniul faptelor istorice. Formalizarea ştiinţei istorice, posibilă şi necesară pînă la un anumit punct, nu trebuie absolutizată, ci subordonată unor principii explicative şi scheme cauzale ştiinţifice.

Popa Liliana

INFORMAȚIE

În zilele de 5 și 7 octombrie 1966, la Institutul de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România, au avut loc două întîlniri între membrii secțiilor de materialism dialectic și de materialism istoric și acad. Adam Schaff, directorul Institutului de filozofie și sociologie din Varșovia.

În cadrul primei întîlniri, acad. C.I. Gulian a prezentat, în cuvîntul său introductiv, oaspetelui polonez cîteva dintre preocupările actuale ale cercetării filozofice din țara noastră și l-a informat despre activitatea cercetătorilor din secția de materialism dialectic a Institutului de filozofie.

La rîndul său, profesorul A. Schaff a dat unele amănunte referitoare la organizarea învățămîntului superior filozofic și la particularitățile activității de cercetare în domeniul filozofiei din țara sa. El și-a expus părerile asupra posibilităților, profilului și perspectivelor antropologiei filozofice marxiste, ca și asupra importanței analizei limbajului pentru teoria marxistă a cunoașterii, răspunzînd în continuare la o serie de întrebări puse în legătură cu aceste probleme de participanții la întîlnire.

Profesorul A. Schaff a subliniat actualitatea elaborării unei viziuni de ansamblu asupra omului, care să aibă în vedere toate laturile și determinările sale, și a arătat că sinteza datelor despre om (furnizate de științele naturii și de științele sociale) pe care urmează s-o realizeze antropologia filozofică marxistă nu se poate înfăptui decît printr-un uriaș efort colectiv, prin colaborarea pe scară internațională a filozofilor și a specialiștilor din diverse domenii.

La întîlnirea avută cu membrii secției de materialism istoric, A. Schaff a ținut o expunere pe tema problemelor actuale ale sociologiei mondiale, acordînd un loc important recentului congres internațional de sociologie de la Evian.

Profesorul Schaff s-a referit de asemenea la rolul cercetărilor de sociologie concretă în cunoașterea și dirijarea eficientă a proceselor sociale, în construcția economică și culturală din țările socialiste; el și-a încheiat expunerea insistînd și cu acest prilej asupra importanței cooperării internaționale a sociologilor cu orientări și tendințe diferite pentru dezvoltarea sociologiei ca disciplină științifică.

Rev. filoz., 13, 12, p. 1537, București, 1966

ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XIII 1966

INDEX ALFABETIC

MATERIALISM ISTORIC

	Nr.	Pag.
BANU Ion, Asupra formațiunii sociale „asiatice" (I)	2	213
BANU Ion, Asupra formațiunii sociale „asiatice" (II)	3	319
CAZACU Honorina, Personalitatea ca obiect de studiu al sociologiei	3	293
CHEPEȘ Gh., Coordonate actuale în analiza multilaterală a fenomenelor sociale	6	725
DUMITRU S. Nicolae, Esența omului și definiția sociologică a personalității	3	307
FLOREA Ion, Cu privire la metoda logică de analiză a fenomenelor sociale	1	35
GULIAN C. I., Cultura socialistă și cultura universală	8	993
HERBST Constantin, BĂNCILĂ Octavian, Omul și natura în perspectivă sociologică și geografică	7	873
HERSENI Traian, Puncte de vedere în sociologia familiei	11	1339
LUPAN M., Sociologie urbană. Unele probleme ale cercetării actuale	7	903
MACIU Vasile, Poziția claselor sociale față de Unirea Principatelor Române	1	3
MAZILU Dumitru, Cu privire la suveranitatea de stat	7	859
NATANSOHN Iosif, SIMION Natalia, Despre existența așa-numitului „mod de producție asiatic"	2	228
PETRE Constantin, Creșterea rolului conducător al Partidului Comunist Român în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre	4	443
RĂDULESCU Ilie, Unele aspecte ale dezvoltării națiunii socialiste sub conducerea Partidului Comunist Român	4	453
TĂNASE Al., Dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste în etapa actuală	4	471
USCHERSOHN H., Relația dintre conștiința individuală și conștiința socială în lumina psihologiei și filozofiei	3	337
WALD Henri, Vorbire, animism, magie, totem și mit	5	633
Discuții		
ROTH Andrei (Cluj), Relațiile sociale neinstituționalizate și sociologia empirică	7	953
TRĂSNEA Ovidiu, „Sociologie empirică" sau nivel empiric al științei sociologice ?	9	1191
Lecții		
BUGNARIU Tudor, Comunități istorice umane (I)	7	937
ETICA		
BERESCU Gheorghe, Sondaj de opinie privind întrepătrunderea valorilor morale din muncă și familie	12	1463
BERESCU Gheorghe, Valoarea morală a îndatoririlor comuniste	4	497
ZAMFIR Cătălin, Considerații asupra unor modalități de cercetare a atitudinilor morale individuale și a aprecierii lor de către „ceilalți" în colectivitățile mici	12	1475

ESTETICA

	Nr.	Pag.
BĂLAN George, Ideea în muzică şi cîteva din aspectele ei specifice	2	177
BREAZU Marcel, Însemnări cu privire la modernitatea în artă	8	1011
HUSAR Al. (Iaşi), Metoda dialectică în studiul literaturii	6	737
IOSIFESCU Silvian, Curente artistice — puncte de reper	5	605
Discuţii		
CIURDARIU M., Există un progres al valorilor estetice?	4	534
PASCADI Ion, Este justificat scepticismul?	4	539
PASCADI Ion, Însemnări despre progresul valorilor estetice	4	521
Consultaţii		
IANOŞI I., Despre tragic	12	1521

MATERIALISM DIALECTIC

BELLU Elena, Progresul la nivelul mişcării chimice	9	1163
BOBOC Al., Unele aspecte filozofice ale semanticii	9	1137
CONSTANTINESCU Florin (Cluj), Particularităţi ale metodelor axiomatice în teoria cuantică a cîmpurilor	6	789
CORNEA Ioan (Timişoara), Unitatea dintre teorie şi experiment în cercetarea ştiinţifică contemporană	5	565
IRIMIE I. (Cluj), Hegel şi problema reflectării	9	1121
MARE Călina (Cluj), Legile devenirii şi devenirea legilor	5	575
MILCU ŞT.-M., Raportul dialectic dintre cercetarea fundamentală şi cea aplicată	8	983
MORARU I., Reflectare, informaţie şi relaţia dintre ele	1	47
POPESCU Stelian, Cercetarea ştiinţifică fundamentală şi aplicativă	3	279
POPOVICI Andrei, Determinismul (II)	5	587
TEODORESCU N., HALANAY A., CUCULESCU I., Fundamental şi aplicativ în matematică. Rolul metodologic al matematicii	9	1115
TĂNASE Al., Metoda ridicării de la asbtract la concret în cunoaşterea ştiinţifică	6	713
TĂNASE Al., Valoarea epistemologică şi metodologică a categoriilor concret-abstract	2	147
TOMIN Uroş, Procesul dialectic al diferenţierii şi integrării ştiinţei	2	167
TOMIN Uroş, Sistemele integrale în chimie şi evoluţia lor	9	1149
TONOIU Vasile, Discuţii recente despre cibernetică şi teoria informaţiei	2	239
USCHERSOHN H., Cu privire la cauzalitate (cauză-întîmplare-interacţiune)	11	1389
ZSAKO I. (Cluj), Problema clasificării sistemelor	5	671
Comunicări		
ŞERBAN L., MITRACHE V., Specificul proceselor geografice în ansamblul formelor mişcării materiei	3	379
TORÓ T., CSIKOS St. (Timişoara), Asupra teoriei neliniar-spinoriale a particulelor elementare	8	1069
VIŞINEANU Gh., Asupra interpretării epistemologice a microfizicii	8	1079

DISCUŢII

APOSTOL Pavel, Filozofie şi concepţie despre lume	1	89
GRECU C., TURTOI M. (Timişoara), Cu privire la specificul şi criteriul cunoaşterii filozofice	1	97
PERIANU I., TOPOR R., Asupra corelaţiei dintre gnoseologic şi ontologic în înţelegerea categoriei materie	8	1087
ŞEPTULIN A. P. (U.R.S.S.), Cu privire la definiţia noţiunii de cauză	2	251

LOGICA ŞI ISTORIA LOGICII

	Nr.	Pag.
ŐFFENBERGER Nils, Problema „detaşării" şi a determinării valorii de adevăr a concluziei în silogistica lui Aristotel	6	747
POPA Cornel, Conceptele logicii modale la G. W. Leibniz şi sistemul implicaţiei stricte	12	1449
POPA Cornel, Funcţia explicativă a teoriei ştiinţifice	1	19
TOTH Imre, Problema paralelelor la Aristotel	1	57
WALD Henri, Gramatical şi logic	11	1365

ISTORIA FILOZOFIEI

Filozofie românească

APOSTOL Pavel, Demnitate umană şi naţională la D. D. Roşca	10	1271
BANU Ion, Probleme de istorie a filozofiei în opera lui D. D. Roşca	10	1241
BĂDĂRĂU Dan, Dimitrie Cantemir academician	8	1001
BĂDINA Ovidiu, Dimitrie Gusti la Academie	8	1037
CONSTANTINESCU Virgil, Determinism şi indeterminism în psihosociologia lui D. Drăghicescu	6	775
GHIŞE Dumitru, Reconstituirea unui univers	10	1281
GHIŢĂ S., Concepţia savanţilor români din trecut despre valoarea ştiinţei şi a filozofiei şi despre raportul dintre ele	8	1047
GOGONEAŢĂ N., Concepţia lui A. D. Xenopol asupra seriilor istorice	8	1025
GOGONEAŢĂ N., Însemnătatea luptei P.C.R. pentru afirmarea filozofiei materialist-dialectice în perioada dintre cele două războaie mondiale	4	483
GULIAN C. I., Stimularea şi valorificarea de către Partidul Comunist Român a creaţiei oamenilor de ştiinţă	4	433
HAJOS I. (Cluj), Idei precarteziene despre suflet la cărturari transilvăneni	1	75
LASZLO Magdalena, B.P. Haşdeu şi Giambattista Vico	3	363
MARCU L. P., Nicolae Iorga şi filozofia istoriei	12	1509
MACIU Mircea, Determinismul social la Petre Andrei	2	201
MIHU Achim (Cluj), Sociologia lui Spiru Haret	6	763
MOCANU Titus, D. D. Roşca şi abilitarea spiritului critic	10	1261
NATANSOHN Iosif, RAVEICA Titus, Originalitatea operei sociologice a lui Dumitru Drăghicescu	12	1497
PASCADI Ion, Concepţiile estetice ale lui Tudor Vianu	11	1325
PANTAZI Radu, C. A. Rosetti, gînditor progresist	8	1061
PANTAZI Radu, Unirea reflectată în ideologia epocii	1	13
POP I. Simion, Idei filozofice şi social-economice progresiste în scrierile lui Dragomir Hurmuzescu	7	927
SĂRMĂŞANU M., BULIMAR M., PUHA El. (Iaşi), Contribuţia „Revistei ştiinţifice «V. Adamachi» la promovarea materialismului în ţara noastră	3	353
VAIDA Petru, Cantemir şi aristotelismul	5	649
VLĂDUŢESCU Gh., Sensul cunoaşterii în filozofia „trăiristă"	9	1181

Comunicări

SMEU Grigore, Estetica constructivistă în revistele avangardiste dintre anii 1920 şi 1930	3	375

Cronica ideilor

CIURDARIU Mihai, Maiorescu reeditat (pe marginea unei antologii)	10	1287

Filozofie universală şi critica curentelor filozofice burgheze contemporane

BĂDĂRĂU Dan, La 250 de ani de la moartea lui Gottfried Wilhelm Leibniz	12	1439
FLOREA Elena, Este şomajul „tehnologic" un fenomen episodic?	11	1377

	Nr.	Pag.
GALL Ernö (Cluj), Sisif sau Prometeu? (Despre etica lui Camus)	7	887
MIROŞ Liubomira, Trăsături ale personalismului lui Teilhard de Chardin	5	663
NEAGOE Florica, Un filozof uitat — John Tolland	5	621
NEAGOE Florica, Mesajul umanismului (Erasmus de Rotterdam. 1466—1536)	12	1455
ROŞCA D. D., Unele date hegeliene ale condiţiei umane şi ceva despre omul Hegel	10	1225
VLĂDUŢESCU Gh., Neotomismul contemporan şi problematica epistemologică a ştiinţelor sociale	2	191
TRĂSNEA Ovidiu, Avatarurile unei doctrine: „realismul politic"	7	917
Consultaţii		
GHIŞE Dumitru (Cluj), Filozofia existenţialistă şi problemele antropologiei	11	1401
Cronica ideilor		
CERNEA Stela, Talcott Parsons şi coordonatele structuralismului funcţionalist	3	389
LIICEANU Gabriel, Interpretări intelectualiste ale intuiţionismului bergsonian	6	795
TĂNASE Al., Răspunsul umanist la problemele şi aspiraţiile omului	9	1201
TĂNASE Al., Valoare-cultură-civilizaţie în concepţia sociologului american Pitirim Sorokin	5	687
TONOIU Vasile, Împotriva abuzurilor filozofiei speculative	11	1415
ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE		
CIURDARIU Mihai, Lucreţiu şi natura lucrurilor	1	109
GRAUR Al., Gîndirea şi înţelesul cuvintelor	9	1215
MOGLESCU V., O piesă cu implicaţie filozofică: *Jocul ielelor* de Camil Petrescu la Teatrul Mic din Bucureşti	6	813
NEGRU Radu (Iaşi), Dimensiunea filozofică a poeziei lui George Călinescu	4	505
POPA Cornel, Note	5	705
RĂCEANU Ileana, MAŞEK Victor, Dialectica raportului cultură-inteligenţă	7	965
SPERANTIA Eugeniu, Reflecţiuni asupra dezmierdării	6	803
WALD Henri, Elogiul filozofiei	7	961
ZAMFIRESCU V., LIICEANU G., Reflexul rîsului	2	263
VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ		
CERNEA Mihail, O cercetare sociologică asupra mişcării inovatorilor	4	541
* * * Discuţie asupra cărţii *Problematica omului* de acad. C. I. Gulian (L.P., G.L.)	10	1303
ROTH Andrei (Cluj), Un simpozion unional de sociologie în U.R.S.S.	5	701
* * * Sesiunea anuală a Institutului de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România (G.L., V.Z.).	6	823
TEXTE FILOZOFICE INEDITE		
PORFIR, Isagoga	3	405
LUCIAN BLAGA, Trei scrisori asupra fenomenologiei	12	1489
SCRISORI CĂTRE REDACŢIE		
ILIESCU Ilie I., Automate „gînditoare" care funcţionează fără algoritm?	7	967

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

	Nr.	Pag.
APOSTOL Pavel, O analiză semantică a teoriei științifice	11	1429
APOSTOL Pavel, Puterea cuvîntului	5	707
BĂDĂRĂU Dan, Aram Frenkian despre învățămîntul oral în școala lui Plotin	4	547
BĂDĂRU Dan, Lecții asupra istoriei logicii	4	549
E.B., Contradicțiile dezvoltării științelor naturii	2	275
BERARU P., Pagini alese din opera lui Gusti	4	554
BERARU P., OANCEA A., A. D. Xenopol — personalitate marcantă a culturii românești	6	843
CERNEA Mihail, Experiența metodică a cercetării sociologice	2	269
CERNEA Stela, Perspectivă critică asupra sociologiei empiriste	6	851
HERSENI Traian, Drama psihologiei	1	121
IRIMIE I. (Cluj), Gîndirea și materia care gîndește	8	1105
LIICEANU Gabriel, ZAMFIRESCU Vasile, Preocupări ale esteticienilor britanici	9	1219
LIICEANU Gabriel, Real-aparent în filozofia greacă veche	1	132
MAȘEK V., Noțiunea de conștiință socială	3	427
MAȘEK V., Contribuții la conturarea unui profil filozofic	10	1315
MICU Maria, MIȘCOL Oltea, Cercetări franceze de sociologie rurală	7	975
POPA Liliana, Discuții contemporane în probleme de metodologie a cercetării istorice	12	1533
SĂHLEANU Victor, Evoluția vieții în fața științei de azi	2	265
SĂHLEANU Victor, Idei și probleme în biologia de azi	8	1101
SĂHLEANU Victor, O reconsiderare filozofică : teoria rezonanței în chimie	4	557
STOIANOVICI D., Tema omului contemporan în discuția filozofilor iugoslavi	1	126
TOMIN Uroș, Fenomenul uman	7	971
VIȘINEANU Gh., Filozofia științei și teoria informației	3	423
Informație	12	1537
Index alfabetic 1965	1	135
Index alfabetic 1966	12	1539

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

  - SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

Bibl.

LUCRĂRI APĂRUTE IN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

FILOZOFIE

PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G.W.F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50 lei.

D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.

G. W.F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, Partea I, **Logica**, traducere de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, 1962, 375 p., 19,30 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.

G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 446 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Ştiinţa logicii**, 1966, 859 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de estetică**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1966, 629 p., 28 lei; vol. II, 1966, 643 p., 29 lei.

SEXTUS EMPIRICUS, **Opere filozofice**, vol. I, traducere din limba greacă de Aram Frenkian, 1965, 306 p., 30 lei.

ECONOMIE

COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, 1964, 424 p., 24 lei.

MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon. Platon. Aristotel**, 1964, 299 p., 11 lei.

O. PARPALĂ, **Aspecte din agricultura României, 1920–1930**, 1966, 219 p., 12,50 lei.

DAVID RICARDO, **Opere alese**, vol. II, traducere de Ştefan I. Dumitrescu, 1962, 336 p., 24,40 lei.

ADAM SMITH, **Avuţia naţiunilor. Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Halunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei; vol. II, traducere de Al. Halunga, 1965, 639 p., 26 lei.

CHARLES FOURIER, **Opere economice**, 1966, 430 p., 28 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacţia prof. univ. AL. ROŞCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.

E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi evoluţiei lor în ontogeneză**, 1965, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.

LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.

I. VÎNTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.

VALENTIN GEORGESCU, **Dreptul de preempţiune în istoria dreptului românesc**, 1965, 410 p., 23 lei.

E. A. BARASCH şi colab., **Rudenia în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 332 p., 17,50 lei.

MIHAIL ELIESCU, **Moştenirea şi devoluţiunea ei în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 382 p., 23 lei.

MIHAIL ELIESCU, **Transmisiunea şi împărţeala moştenirii în dreptul Republicii Socialiste România**, 1966, 333 p., 17,50 lei.

ILIE STOENESCU, ARTHUR HILSENRAD, SAVELLY ZILBERSTEIN, **Tratat teoretic şi practic de procedură a executării silite**, 1966, 468 p., 28 lei.

REV. FILOZ., **13**, *12*, P. 1437—1544, BUCUREŞTI, 1966

I.P.I. — c. 4311

43503

Lei 10

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 13, 12, 1966